Renata Salecl

Pasión por la ignorancia

Qué elegimos no saber y por qué

PAIDÓS

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Introducción
1. Los múltiples rostros de la ignorancia
2. Tumbas vacías: ignorancia, olvido y negación en las guerras
3. El secreto en el cuerpo: conocimiento e ignorancia acerca de los genes
4. Negación de la enfermedad
5. El amor es ciego
6. El miedo a ser ignorados: desde «incels» hasta impostores
7. La ilusión del «big data»
Conclusión
Agradecimientos
Bibliografía
Notas
Créditos

Visita Planetadelibros.com y
descubre una
nueva forma de disfrutar de
la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos

exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones

Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Sinopsis

La ignorancia, ya sea pasiva o activa, consciente o inconsciente, siempre ha formado parte de la condición humana. Lo que ha cambiado hoy en día es que a menudo nos sentimos desbordados por la riada constante de información y desinformación que nos envuelve. No obstante, Salecl sostiene que la ignorancia es un fenómeno complejo que, en ocasiones, puede beneficiar a los individuos y al conjunto de la sociedad.

Inspirándose en la filosofía, la teoría social y psicoanalítica, la cultura popular y su propia experiencia, en Pasión por la ignorancia Salecl explora cómo se desarrolla y se manifiesta el lado positivo de la ignorancia en múltiples aspectos de la vida actual para reivindicar también el papel del conocimiento.

Pasión por la ignorancia

Qué elegimos no saber y por qué

Renata Salecl

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Para Branko

Introducción

En marzo de 2020, cuando la crisis del coronavirus comenzaba a azotar Estados Unidos, el *Financial Times* publicó una caricatura del dibujante James Ferguson que mostraba al presidente Donald Trump sentado en el Despacho Oval con los ojos tapados por una mascarilla quirúrgica y con las manos apretadas con fuerza sobre los oídos. En el suelo, una imagen mostraba al presidente chino Xi Jinping llevando una mascarilla quirúrgica hecha con la bandera de su país. Mientras los ojos y los oídos de uno de esos dos líderes estaban cerrados a cal y canto, la boca del otro aparecía cubierta por los símbolos de su nación e ideología. La propagación del coronavirus ha supuesto el mayor desafío de lucha contra lo desconocido que se le haya planteado al mundo en el último siglo. La ignorancia, la negación y la denegación[1] tuvieron cada una su influencia al inicio de la pandemia, como la conducta del propio presidente estadounidense puso manifiestamente de relieve. Al principio, Trump ignoró el peligro de la transmisión de la infección en Estados Unidos. En enero y febrero de 2020, cuando el coronavirus se estaba propagando con rapidez por todo el mundo, Trump afirmó que no había motivo alguno para la preocupación en Estados Unidos, porque eran pocas las personas infectadas y todas habían llegado del extranjero. Instalado en un estado de negación de los hechos, aseguró a la población que «todo est[aba] bajo control», que «el nuevo virus no es más peligroso que la gripe» y que él tenía una «capacidad natural» para entender bien lo que era aquella infección. Cuando ya fue imposible continuar ignorando la pandemia, Trump cambió de estrategia y declaró entonces la «guerra» a aquel «enemigo invisible». El presidente no comenzó a reconocer la gravedad de la situación en aquel momento porque los expertos por fin lo hubieran convencido ni porque dispusiera de

nueva información. De hecho, según dijo a la ciudadanía, él había sabido todo el tiempo lo grave que era aquello: «Yo ya intuí que era una pandemia mucho antes de que lo llamaran pandemia». Y añadió: «Pero vamos a derrotar al enemigo invisible. Creo que lo vamos a conseguir más rápido incluso de lo que creíamos, y que será una victoria rotunda. Será una victoria absoluta».[2]

Una década antes, los guionistas de *Los Simpson* ya se habían imaginado un fármaco capaz de inducir un grado similar de optimismo ciego. En un famoso episodio de la serie, Lisa tiene que hacer una exposición oral en la escuela sobre el tema de cómo será Springfield dentro de cincuenta años. Diligente como siempre, la protagonista se sumerge de lleno en la labor de investigar sobre el cambio climático y termina exponiendo en clase un muy sombrío panorama de futuro para su ciudad. Su exposición es tan aterradora que sus profesores instan a sus padres a que la lleven a una visita con el psiquiatra. Tras examinarla, este le diagnostica un cuadro de desesperanza relacionada con el medio ambiente y le receta un medicamento llamado Ignorital. Al tomarlo, Lisa cambia su percepción del mundo; liberada del peso de la desesperanza, se convierte en una persona exageradamente optimista. Las nubes le parecen ositos de peluche sonrientes y en su cabeza no deja de sonar la canción *What a Wonderful World*. Al final, los padres de Lisa, hartos de tanto delirio optimista, deciden suspenderle el tratamiento: Marge y Homer se dan cuenta de que les era más fácil tratar con la antigua Lisa, la pesimista, que con esta otra, tan demencialmente feliz.

La idea de que un fármaco o algún otro tratamiento pueda ayudarnos a ignorar las partes de la realidad que nos cuesta soportar no es privativa del terreno de la ficción. La ciencia lleva décadas tratando de hallar el modo de que los veteranos de guerra o las víctimas de otras formas de violencia superen definitivamente sus recuerdos traumáticos. Son estudios en los que, en ocasiones, se da a entender que un medicamento que logre que la persona olvide la violencia traumática que ha vivido será de especial ayuda para quienes han sufrido una violación o alguna forma terrible de agresión o abuso sexual. Los debates éticos en torno al consumo de

sustancias o a cualesquiera otros medios dirigidos a atenuar los recuerdos de episodios violentos suelen centrarse en si es posible o deseable borrar únicamente unas partes seleccionadas del recuerdo, y en qué ocurriría si los perpetradores de crímenes o abusos violentos pudieran acceder a dichas sustancias supresoras de recuerdos y las utilizaran para no ser identificados ni juzgados. Sin embargo, aun sin la intervención de tales fármacos, las personas encuentran modos de ignorar, negar o denegar aquel conocimiento que amenace su bienestar.

Cada época se caracteriza por su propia ignorancia particular. La manera en que las personas se relacionan con el conocimiento está muy influida por el contexto, y el hecho de que algo se considere conocimiento o no se considere como tal no solo es un constructo social, sino que también depende de cada individuo. Y, por si fuera poco, las personas suelen aceptar encantadas la ignorancia o la negación (que, como veremos más adelante, no son lo mismo) cuando más cerca están de conocer algo que les resulta insoportable en algún sentido.

El psicoanalista francés Jacques Lacan tomó prestado el concepto de «pasión por la ignorancia», propio de los estudios budistas, para describir cómo sus pacientes hacían todo lo que podían por evitar reconocer la causa de su sufrimiento, aun cuando la mayoría acudieran a él diciéndole que querían entender qué les pasaba. Lacan también examinó la ignorancia desde el lado del analista y llegó a la conclusión de que este no debía adoptar la postura del «que sabe las respuestas», sino la del no conocimiento, para permitir que los analizandos descubrieran por sí mismos lo que subyacía a sus síntomas.

En este libro se explorará la naturaleza de esa pasión por la ignorancia. Por un lado, se examinará cómo tratamos de no afrontar los conocimientos traumáticos y, por el otro, se analizará cómo las sociedades hallan continuamente nuevos modos de negar información susceptible de minar las estructuras de poder o los mecanismos ideológicos que sustentan el orden existente. Además, intentaré explicar la renovada y sorprendente fuerza que la ignorancia ha adquirido en las sociedades posindustriales, llamadas

del conocimiento, incluso aunque ahora las personas podamos aprender más cosas de los demás (y de nosotros mismos) que nunca antes, gracias a la ciencia y a las nuevas tecnologías. La forma en que nos relacionamos con el conocimiento nunca es neutra y ese es el motivo por el que el término «pasión», que el diccionario *Merriam-Webster* define como un «sentimiento o convicción intenso, vehemente o dominante»,[3]puede ayudarnos a entender no solo por qué las personas aceptan aquello que perciben como verdad, sino también por qué lo ignoran, lo niegan o lo deniegan. La curiosidad es una pasión para algunos, y cuando las personas dejan de cuestionarse el saber establecido, es muy posible que la ausencia de esa pasión abra nuevas puertas a la ignorancia.[4]

Actualmente, parece necesario reexaminar el concepto de ignorancia, porque estamos experimentando un cambio revolucionario en la naturaleza del conocimiento. El desarrollo de la genética, la neurociencia y el *big data* ha modificado nuestra concepción de lo que se puede saber del ser humano. Con las nuevas formas de información llegan también nuevas preocupaciones, espoleadas por las dificultades de comprensión de lo que esa información significa, por las cuestiones relativas a quiénes tienen acceso a esa información y por inquietudes en torno a quién puede usarla o manipularla. La aparición de nuevos tipos de información en el campo de la medicina implica que la decisión de «saber o no saber» se haya convertido en una cuestión de vital importancia para el individuo. Igual de relevante es que se examine la ignorancia en conexión con los nuevos mecanismos de poder. En la segunda mitad del siglo XX, el filósofo francés Michel Foucault escribió largo y tendido sobre la relación entre poder y conocimiento; actualmente, la relación entre poder e ignorancia requiere de idéntica atención.

Las personas siempre han encontrado maneras de cerrar los ojos, los oídos y la boca para ignorar, negar o denegar información que les resulte perturbadora. Se identifican, por ejemplo, con un líder aunque su discurso esté plagado de mentiras. La diferencia en estos tiempos de la «posverdad» es el auge de la «inercia

cognitiva», esto es, el aumento de la indiferencia ante qué es verdad y qué es mentira. Esta indiferencia va ligada a la imposibilidad de saber, más que a una simple indisposición a aprender. Si nos fijamos en cómo se transmiten las noticias falsas (*fake news*) a través de internet, vemos lo difícil que a menudo resulta identificar sus fuentes o qué se pretende conseguir con ellas. En agosto de 2017, por ejemplo, una campaña en Twitter con la etiqueta #borderfreecoffee («café sin fronteras») creó una promoción falsa de Starbucks en la que la cadena presuntamente ofrecería a los inmigrantes ilegales un Frappuccino gratis en sus locales de todo Estados Unidos en una fecha concreta. Starbucks tuvo que emplearse a fondo para convencer a sus clientes de que aquella oferta era un bulo. Algunos pensaban que tal vez hubiera sido iniciativa de jáqueres proinmigrantes. La realidad, sin embargo, era la contraria. El engaño había sido pergeñado por personas contrarias a la inmigración que creyeron que sería muy buena idea atraer a inmigrantes ilegales con ese cebo hacia sitios concretos y, luego, cuando estuvieran ya esperando en la cola, llamar a la policía para que los arrestaran. Aunque algunas campañas de noticias falsas responden a una finalidad política o económica subyacente, muchas no pasan de ser herramientas para conseguir más clics y aumentar así los ingresos obtenidos por publicidad. No es extraño, pues, que, con la proliferación de las *fake news*, esté en alza también la desconfianza ante todas las fuentes de noticias. La indiferencia y la ignorancia en tales casos funcionan como un escudo protector para el individuo actual, que continuamente tiene que valorar qué información es fiable y cuál no. Como ha señalado William Davis al respecto, este hecho se convierte en un problema político de primer orden desde el momento en que el público se vuelve contra todas las representaciones y los «encuadres» de la realidad que ven u oyen en los medios de comunicación, convencido de que todos son igual de tendenciosos, ya que, a partir de ese momento, las personas creen, o bien que la verdad no existe, o bien que existen —fuera de los canales de comunicación política normales— otras formas de acceso a la verdad, más puras, sin intermediarios.[5]

En este libro, abordaré dos temas estrechamente relacionados entre sí: el no saber (la ignorancia) y el no reconocer (ignorar). Ambos estados mentales tienen una inmensa relevancia para nuestra sociedad, nuestra cultura y nuestra vida intelectual actual. Tanto la ignorancia como el ignorar plantean problemas y, en ocasiones, tienen también su utilidad y sus ventajas. Por ejemplo, la ignorancia representa un peligro cuando se la trata como una virtud en sí misma, o cuando se la considera un estado vergonzoso del que debemos tratar de escapar consumiendo en la «economía del conocimiento» posmoderna. Y, a la inversa, la ignorancia proporciona un amortiguador natural cuando tratamos de entender quiénes somos y cuál podría ser nuestro lugar en el mundo. La ignorancia es útil para señalar ese punto más allá del cual no puede llegar el conocimiento experto de un profesional; en un nivel más profundo, establece un límite a lo que razonablemente podemos esperar de las personas, ya sea como individuos o como colectivo.

El acto de ignorar algo (de forma consciente o inconsciente) puede darse también en una amplia diversidad de formas. A veces, negar lo que es manifiestamente visible puede ser una estrategia[6]de la que depende la propia supervivencia; en otras ocasiones, la negación perpetúa el miedo colectivo en el que se fundamentan unas relaciones abusivas y unas jerarquías tiránicas. Ahora bien, la ignorancia también puede ser una manera de negarse a reconocer tales estructuras de poder, lo que las debilita o incluso termina por derribarlas.

Los conocimientos psicoanalíticos sobre las actitudes de las personas ante la verdad pueden ser útiles para analizar las formas de ignorancia presentes en la sociedad posindustrial. En vista del poder que tienen la genética, la ciencia forense y los macrodatos, es importante estudiar cómo asumen las personas esos nuevos saberes y cómo desde esas ciencias se están creando tanto nuevos modos de creer en la verdad como nuevas formas de ignorancia.

En el capítulo 1, nos preguntamos cómo ha cambiado nuestra percepción de la ignorancia en la sociedad occidental contemporánea y por qué la llamada economía del conocimiento

es, en realidad, una economía de la ignorancia. Para comprender cómo las personas aceptan la ignorancia y la negación en épocas de crisis, es útil examinar cómo han adoptado estas dos estrategias quienes han vivido una guerra. En el capítulo 2, se estudia la ignorancia y la negación entre los refugiados que huyeron de la violencia durante la guerra en Bosnia-Herzegovina entre 1992 y 1995. Muchas de esas personas que perdieron a seres queridos esperan que el hallazgo de sus restos gracias al ADN las ayude a asimilar su trauma. Los avances en genética, neurociencia e inteligencia de datos también han contribuido a que haya una fe más generalizada en el poder del ADN y han dado a algunas personas la sensación de que es posible acercarse más al secreto de la subjetividad misma. Ahora bien, ¿qué ganamos tratando de «ver» las interioridades del organismo y tratando de predecir y prevenir futuras enfermedades con la ayuda de pruebas genéticas? En el capítulo 3, nos fijamos en las fantasías que las personas crean alrededor de los genes, cómo se replantean su herencia familiar cuando se realizan análisis genéticos de su propensión a enfermedades diversas, y qué nuevas formas de preocupación, vergüenza, tristeza y culpa sienten los seres humanos al tratar de interpretar el significado de su mapa genético.

Allí donde el conocimiento traumático afecta al bienestar del individuo, la ignorancia suele ir de la mano de la negación. En el capítulo 4, se describe cómo eso es así en relación con la salud en general. En esta época nuestra de consentimientos informados, lo que se espera es que las personas estén perfectamente informadas de sus enfermedades, de los diversos procedimientos médicos disponibles y de sus correspondientes riesgos. Sin embargo, las personas a menudo optan por cerrar los ojos cuando se enfrentan a problemas que ponen sus vidas en peligro.

Con los nuevos tipos de conocimiento sobre las personas de los que hoy disponemos, forjar relaciones románticas se hace cada vez más difícil. Para ser atractivos para otros u otras, a los individuos se les aconseja a menudo que aparenten indiferencia ante un potencial objeto de afecto. En el capítulo 5, se examina cómo funciona la ignorancia en el plano intersubjetivo y, sobre

todo, en casos de amor y de odio.

En la muy individualizada sociedad actual, muchas personas se sienten subestimadas por otras e ignoradas por la sociedad. Algunas, como las que forman el movimiento en línea de los *incels*, buscan visibilidad mediante mensajes misóginos en internet y, a veces, ataques físicos reales contra personas inocentes. En el capítulo 6, se analiza cómo la sensación de ser ignorado puede conectarse con la ideología neoliberal del éxito y su habitual imaginería de exagerada «virilidad». Paradójicamente, esta misma ideología ha contribuido en buena medida a esa ineptitud, esa angustia o esa culpa que sienten actualmente las personas.

En la era de los algoritmos, los macrodatos están cambiando nuestra manera de concebirnos a nosotros mismos. La ignorancia, sin embargo, desempeña un importante papel en cómo se recopilan y se utilizan los datos. Igual que sucede en el campo de la medicina, también en el terreno del *big data* o inteligencia de datos el consentimiento informado oscurece los mecanismos del poder y, con ello, los conserva y contribuye a un incremento adicional de la ignorancia. El capítulo 7 es una reflexión sobre la ideología de la automejora, que ha contribuido a un auge de las aplicaciones para teléfonos móviles y diversos dispositivos (*wearables*) con la ayuda de los cuales muchas personas esperan modificar sus hábitos y ser más productivas, aunque sea ignorando que, al mismo tiempo, esos dispositivos están recopilando datos sobre ellas. Quienes controlan la sociedad hoy en día en los ámbitos político, social o comercial confían muchísimo en el análisis, la manipulación y el control de la conducta de las personas con ayuda de los datos de ellas recogidos; de ahí que el opaco mundo de los macrodatos represente un elemento muy importante de la relación entre el poder y la ignorancia.

En una época impulsada por nuevas fantasías formadas en torno a la presunta «verdad» sobre nosotros mismos (alimentada por la fascinación que nos producen los genes, el cerebro y la inteligencia de datos), y por la aparición y el auge de las *fake news*, que nos dificultan sobremanera detectar de dónde procede la información y hasta qué punto esta es correcta, no es de extrañar

que la ignorancia sea un fenómeno en alza. En algunos casos, es posible que este hecho tenga un efecto positivo en la práctica, pues permite que las personas se distancien de la ideología dominante e incluso practiquen nuevas formas de reflexión. No obstante, es igualmente importante que entendamos hasta qué punto los propios mecanismos del poder se asientan sobre la base de que la gente desconozca cómo funcionan.

1

Los múltiples rostros de la ignorancia

Hay dos maneras de entender la ignorancia. Una acepción del término nos remite a la ausencia de conocimiento (o de ganas de conocer), mientras que la otra está vinculada a las relaciones; optamos así, por ejemplo, por ignorar o no apreciar un cierto comportamiento o una persona. Sin embargo, existe una diferencia crucial entre el acto de ignorar algo y el estado de ser alguien genuinamente ignorante de ese algo, aun cuando lo uno y lo otro puedan parecer cosas muy similares o, incluso, idénticas. Ignorar algo significa negar su importancia o incluso su existencia misma; también significa pasarlo por alto. Sin embargo, la ignorancia de algo, entendida como un estado, implica una ausencia de conciencia de su presencia o significado reales (o incluso posibles) en el universo. La diferencia entre el acto de ignorar y el estado de ignorancia implica a su vez la distinción moralista entre el estado de responsabilidad y el estado de inocencia. Ignorar algo de lo que, en realidad, somos conscientes implica esforzarse por recuperar aquel estado de dicha que la ignorancia «original» nos proporcionaba.

El término «ignorancia» se usa con frecuencia en un contexto negativo y suele ser algo de lo que acusamos a otras personas, de quienes decimos que se dejan llevar por ella. Sin embargo, la ignorancia y el acto de ignorar desempeñan un papel crucial en nuestra vida cotidiana y, sobre todo, en nuestro modo de forjar relaciones. Sin la ignorancia, el amor no existiría. La crianza de los hijos está llena de situaciones en las que un padre o una madre

presta primero total atención al niño o la niña y, luego, deliberadamente lo ignora (o la ignora). La mejor manera de lidiar con la rabieta de un niño pequeño suele ser ignorarlo o adoptar una estrategia de «tiempo muerto». ¿Y qué es un «tiempo muerto» sino un periodo durante el que a los niños se les obliga a aceptar que sus padres los ignoren? También el dormir está ligado a la ignorancia, pues el insomnio suele ser la consecuencia de no haber asimilado y disipado los acontecimientos del día y las emociones que nos suscitaron.

Ignorar de forma estratégica es algo que también se fomenta en las escuelas: los maestros aconsejan a los alumnos que ignoren a los pendencieros y no hagan caso de sus provocaciones. A veces, los docentes también ignoran las señales de advertencia sobre la existencia de problemas personales o familiares que el comportamiento de un alumno especialmente problemático les está enviando. Los profesores pueden incluso recurrir a una distinción adicional entre formas de ignorar diferentes: ignorar una mala conducta cuando es una advertencia de que hay algo que va mal puede significar que se ha percibido la señal, pero que se ha decidido hacer caso omiso de la misma, o puede querer decir que realmente no se ha interpretado como síntoma preocupante alguno.

En las citas amorosas, ignorar defectos puede ser la vía que mantenga viva la llama del deseo. Cuando estamos diseñando o fabricando algo, se nos dice que ignoremos lo que otros estén haciendo para que no comparemos nuestro trabajo con el suyo. En nuestra vida diaria, a menudo fingimos ignorancia por respeto a alguna norma social o a alguna de aquellas «reglas no escritas» en las que se fundamentan las relaciones personales. Supongamos que alguien a quien respetamos ha dicho algo inapropiado o lleva puesta alguna prenda o complemento que nos parece rara o de mal gusto. Por educación, tal vez no digamos nada y optemos por ignorar deliberadamente su error.

Las cuestiones de dinero nos obligan con frecuencia a transitar de un lado a otro de la frontera entre la ignorancia auténtica y la simulada. En el trabajo, el salario de cada empleado

se mantiene en secreto para los demás y el de los ingresos percibidos es un tema tabú en el ambiente laboral en general, aun cuando las vacaciones, los coches o la ropa que los colegas se pueden permitir suelen dar una buena idea de cuánto ganan. En casa, hay personas que se niegan a compartir detalles de sus cuentas bancarias con sus cónyuges y, en general, un matrimonio puede ser un ejemplo práctico de la tan delicada como esencial diferencia entre no saber y no reconocer en lo que respecta a la otra mitad de la pareja.

Del mismo modo que la capacidad de ignorar es una parte imprescindible de las relaciones privadas y sociales, la ausencia de tal capacidad suele resultar muy problemática en otros ámbitos de nuestras vidas. Percibir y comprender el mundo que nos rodea comporta necesariamente decidir qué es importante para nuestras necesidades y fines y qué no lo es. Las personas incapaces de hacer esto pueden tener un serio problema. Una mujer con uno de los cocientes intelectuales más altos jamás registrados en Estados Unidos ha contado que no pudo tener una carrera profesional exitosa sencillamente porque no era capaz de ignorar información irrelevante. Puede memorizar cantidades enormes de datos indiscriminados, pero no puede valorar bien qué es relevante y qué no lo es en una determinada situación. Desde el punto de vista de su evolución laboral, el progreso de esta mujer se vio bloqueado porque no fue capaz de decidirse por trabajar o especializarse en una profesión o un área de conocimiento. Sabe de una inmensa variedad de temas, pero carece del «filtro» mental que la mayoría de nosotros aplicamos sin darnos siquiera cuenta de ello a la hora de decidir qué necesitamos saber y qué no.[1]

La ignorancia como estupidez protectora

Confucio señaló que el verdadero conocimiento se corresponde con conocer los límites de la propia ignorancia. En una línea similar se manifestó Thomas Jefferson cuando escribió que «el que sabe, sabe lo poco que sabe». Según un adagio de Benjamin Franklin, «ser

ignorante es deshonra menor que no querer aprender». En los antiguos países socialistas, como la Unión Soviética y Yugoslavia, los dirigentes políticos exhortaban a los alumnos a estudiar mucho. Sabido era que tanto Vladimir Lenin como Josip Broz («Tito») terminaban los discursos que dirigían a los estudiantes con el lema «tenéis que aprender, aprender y aprender». Sin embargo, algunos líderes mundiales actuales parecen enorgullecerse de lo poco que saben. Donald Trump ha convertido la ignorancia en una virtud. Muchos de quienes le votaron se identificaron con esa aparente falta de conocimientos y con la desvergüenza con la que exhibía su ignorancia, pues consideraban que eso le confería una autenticidad que contrastaba con la artificialidad de otros muchos políticos y tecnócratas.

La ignorancia también se ha estudiado de forma conjunta con la negación. En un libro titulado *Denial*, Richard S. Tedlow expone una serie de importantes casos de negación en organizaciones empresariales y muestra lo mucho que las grandes empresas se benefician de ellos.[2]Tedlow considera que la negación es una enfermedad que hay que combatir a diario: «Es un blanco en movimiento. No existe una cura específica para él».[3]Pone el ejemplo de British Petroleum (BP): en 2010, cuando un accidente en una plataforma petrolera de BP en aguas profundas provocó un vertido de crudo en el golfo de México, la empresa se negó a reconocer las consecuencias ecológicas del desastre. Tedlow plantea tres escenarios para explicar la respuesta de la compañía. En primer lugar, puede que la empresa no supiera realmente lo grave que era la situación. En segundo lugar, es posible que algunos mandos intermedios en la jerarquía directiva de la empresa supieran lo que estaba ocurriendo, pero callaran porque tuvieron miedo de contárselo a sus jefes. Y, en tercer lugar, tal vez todos en la empresa, desde el primero hasta el último de sus empleados, supieran lo que estaba sucediendo, pero decidieron cerrar los ojos ante la horrible verdad. «Vieron pero no vieron. Sabían pero no sabían. Se refugiaron en una especie de estupidez protectora.»[4]

¿Qué significa actuar con estupidez protectora? Se trata de un

término acuñado por George Orwell, que en su novela distópica *1984* lo define como la estrategia del «paracrimen». Según su definición, es «la facultad de parar, de cortar en seco, de un modo casi instintivo, cualquier pensamiento peligroso que pretenda salir a la superficie».[5]Abarca las capacidades más obvias de «no percibir las analogías, de no darse cuenta de los errores de lógica, de no comprender los razonamientos más sencillos» si van en contra del poder establecido. Este poder orwelliano se siente, además, «fastidiado e incluso asqueado por todo pensamiento orientado en una dirección herética».[6]

Un decano de una universidad eslovena usó material tomado de un trabajo de final de grado de un estudiante (sin permiso de este) en un informe encargado (y pagado) por una empresa privada. Cuando se le acusó por ello de plagio, los representantes de la universidad adoptaron una actitud de estupidez protectora. Declararon que el uso no autorizado que había hecho el profesor del trabajo de su alumno era un asunto sin importancia por tres motivos. En primer lugar, arguyeron que el tutor de un trabajo final de grado es como un coautor de este; en segundo lugar, señalaron que el nombre del estudiante aparecía mencionado en una nota al pie del informe que el profesor había elaborado para la empresa y, en tercer lugar, puntualizaron que el profesor había firmado un contrato con la compañía a título individual y no le había proporcionado asesoramiento experto en nombre de la universidad. En vez de admitir sin más que el profesor había presentado el trabajo de otra persona como si fuera propio, los representantes de la universidad trataron de redefinir lo que cabe considerarse como plagio y lo que no. En vista de las machaconas advertencias que la universidad lanza a sus alumnos para que no plagien —y las duras consecuencias a las que se enfrentarán si lo hacen—, fue ciertamente preocupante descubrir que sus autoridades no solo defendían a uno de sus docentes de más alto rango en un caso como aquel, sino que incluso se negaban a aceptar el modo en que el resto del mundo define lo que es un plagio. Pero el caso es que el escándalo fue ignorado, cayó enseguida en el olvido y el profesor en cuestión jamás tuvo que

afrontar consecuencia alguna por su actuación.

En su vida cotidiana, las personas se benefician a menudo de modalidades diversas de estupidez protectora o ignorancia deliberada. Cuando la pareja de una amiga mía se estaba muriendo, esta se empeñó en que, en sus cenas, los invitados ignoraran que estaba pasando por aquella horrible experiencia. Incluso pedía explícitamente a quienes la visitaban que no la hicieran hablar de la enfermedad de su compañero sentimental. Para ella, unas horas de conversación «normal» durante las que los presentes obviaran el tema (y la realidad) de aquella enfermedad terminal, representaban un alivio imprescindible. No era que mi amiga negara lo que estaba pasando; simplemente hallaba consuelo y descanso emocional en que se hiciera una especie de silencio colectivo sobre el tema que dominaba la mayor parte de su vida en aquel momento. Otra pareja introdujo en una ocasión una prohibición autoprotectora parecida ante una situación similar de enfermedad fatal de uno de ellos. Un viernes por la tarde, decidieron comenzar «un fin de semana libres de la enfermedad». Aunque uno de los dos estaba enfermo terminal y la pareja había pasado el resto de días de la semana ocupada en visitas a los médicos, al empezar el fin de semana acordaron no hablar de la dolencia y fingir que la situación era normal.

El autoengaño, la ignorancia y el hacer la vista gorda pueden ser también muy útiles en nuestra vida privada incluso cuando no se dan circunstancias tan extraordinarias. En una investigación sobre la felicidad marital, unos sociólogos descubrieron que las personas casadas que solo perciben los rasgos buenos y positivos de su pareja eran mucho más felices que aquellas que ven a su cónyuge desde una perspectiva más «realista».

¿Cuál es la conexión entre la ignorancia y el autoengaño? Leonardo da Vinci comentó que el mayor engaño que sufren las personas es el de sus propias opiniones. Upton Sinclair añadió que cuesta conseguir que un hombre entienda algo cuando su salario depende de no entenderlo. Como bien nos recordaba Henrik Ibsen en su obra *El pato salvaje*, si privamos al hombre corriente de sus mentiras, es muy posible que le quitemos también su

felicidad.[7]Diversos sociólogos y psicólogos que han estudiado el autoengaño han observado que a las personas les gusta pensar que tienen una percepción consciente y realista de sí mismas, pero ¿hasta qué punto es correcto ese autoconocimiento?[8]A principios de la década de 1990, una investigación sobre el autoengaño en el mundo académico descubrió que un inverosímil 94 % de los profesores universitarios estadounidenses creían que eran mejores en su trabajo que sus colegas. Otro estudio similar entre estudiantes de último curso de secundaria detectó que una mayoría de ese alumnado pensaba que estaba por encima de la media en cuanto a su habilidad para llevarse bien con los demás. Un 25 % de los encuestados creía que estaban entre el 1 % de los estudiantes más sociables.[9]

Conocimiento y desconocimiento

¿Con qué frecuencia oímos a las personas admitir que no saben algo? ¿Cuándo fue la última vez que un político de alto nivel reconoció desconocer todas las posibles consecuencias negativas de una medida o programa que estaba defendiendo? ¿O que un médico admitió que no sabía el efecto que un medicamento determinado tendría en su paciente?

Varios autores han intentado elaborar una taxonomía de la ignorancia. Ann Kerwin, por ejemplo, distingue seis ámbitos en los que esta entra en juego:

1. El de todas las cosas que sabemos que no sabemos (incógnitas conocidas);
2. El de aquellas cosas que no sabemos que desconocemos (incógnitas desconocidas);
3. El de las cosas que creemos que sabemos, pero no sabemos (errores);
4. El de las cosas que no sabemos que sabemos (conocimientos tácitos);

5. El de los tabúes (conocimientos «prohibidos»), y
6. El de las negaciones.[10]

Nancy Tuana ofrece una clasificación más concisa de los ámbitos de la ignorancia, que concreta en cuatro:

1. El de cuando sabemos que no sabemos, pero no nos importa saber;
2. El de ni siquiera saber que no sabemos;
3. El de no saber porque otros (privilegiados) no quieren que sepamos, y
4. El de la ignorancia voluntaria.[11]

En algunos escritos filosóficos antiguos, la ignorancia aparece revestida de una cierta aura mística. La obra más famosa del teólogo medieval Nicolás de Cusa es *De docta ignorantia*, un estudio sobre la relación entre saber y no saber (desconocer).[12]Cusa promocionaba lo que él llamó «docta ignorancia»: un estado cognoscente de desconocimiento. Se trataba de que deseáramos reconocer lo que no sabemos. Ahora bien, para Cusa, la verdad suprema reside en el hecho de que la esencia de las cosas, la verdad de los seres, nunca puede conocerse del todo. De ahí que, en lo relativo a la verdad, «no podamos conocer nada más que esto: que la sabemos incomprensible en su plenitud».[13]

Según Cusa, este reconocimiento no es el fin, sino más bien el principio de la verdadera comprensión. Cuanto más profunda sea la comprensión de nuestra ignorancia (o no comprensión) «más cerca llegaremos de la verdad». O, por decirlo de otro modo, «cuanto más conozca una persona su no conocimiento», más docta será. Por ello, del mismo modo que no es posible entender por completo el ser de Dios, también «la esencia de todas las cosas en su profundidad permanece escudada de nuestra cognición», lo que nos deja en un estado de ignorancia inquisitiva.[14]

Hoy esas palabras de Cusa parecen haber caído en el olvido.

El deseo de definir a los seres humanos en términos biológicos ha alentado recientemente iniciativas dirigidas a hallar en los genes o en las neuronas la «verdad» del carácter individual o de la subjetividad. Dicho deseo de basar la verdad de la psique humana en el cuerpo físico abre paradójicamente nuevas vías para la ignorancia, aunque no en aquella modalidad «docta» por la que abogaba Cusa.

El psicoanálisis y la ignorancia

El psicoanálisis se ha interesado por la ignorancia ya desde el principio. La teoría psicoanalítica también se ha centrado en el poder de la denegación y la negación, ligadas ambas a la represión. Cuando las personas «reprimen» un pensamiento, una imagen o un recuerdo, lo sacan de su mente consciente. El pensamiento, imagen o recuerdo se olvida sin que se pueda evocar, porque el pensamiento consciente no soporta conocerlo. Sin embargo, cuando una persona que está en análisis recurre a la denegación o a la negación, es posible que lo haga porque la represión está perdiendo su poder y el pensamiento reprimido está intentando reemerger.

Freud aconsejó a sus colegas clínicos que siempre que los pacientes usaran una forma negativa («no soy», «no estoy», «no hice» o «esto no es así»), el analista tenía que prestar atención a lo que viniera a continuación, pues lo negativo podía terminar siendo afirmativo y el paciente podía comenzar a revelar algo que había estado reprimido.

Un ejemplo de esto se dio cuando uno de los pacientes de Freud estaba describiendo un sueño y, de repente, dijo: «La mujer de mi sueño no es mi madre». La frase era sorprendente en aquel contexto, pues nada había dado a entender que la mujer que aparecía en el sueño de aquel hombre fuese su madre. Con aquella frase negativa, el paciente halló un modo de revelar una preocupación a base de negarla. Como Freud explicó, el enunciado negativo se convierte en una vía para hacer consciente lo que está

reprimido, porque verbaliza la idea reprimida. Guarecida bajo el «no» del paciente, la madre de este apareció en escena.[15]

A través de un enunciado negativo, una verdad oculta puede abrirse paso, que es lo mismo que decir que el negar es el primer síntoma de que alguien está reconociendo ese algo que se había reprimido, aunque sin aceptarlo todavía (lo que explica que recurra a la negación). Para Freud, la negación indica, pues, la existencia de una labor incompleta de recuperación (desde la mente inconsciente) de un contenido reprimido, y actúa como un sustituto atenuado de la represión. Es importante, no obstante, distinguir entre negar y mentir. Mientras que una mentira consciente es un acto de engaño intencionado, la negación es un acto de resistencia no intencional.[16]

En definitiva, cuando negamos algo, revelamos sin advertirlo justamente lo que queremos esconder. De ahí que la negación entrañe el agrandamiento de una grieta de la que súbitamente emerge un pensamiento del que no éramos conscientes hasta entonces. Por esa razón, aunque pueda parecer paradójico, Freud relacionó la negación con la idea de libertad. Señaló que, dado que permite que aflore algo que estaba vinculado a un recuerdo o sentimiento reprimido, consigue que por fin podamos empezar a trabajar en la significación del pensamiento que ha sido objeto de esa represión. De todos modos, es igualmente posible que entonces terminemos recurriendo a nuevas formas de represión.

Los posfreudianos también apreciaron el valor de la negación y, muchos de ellos, comenzaron a reflexionar sobre cómo las negaciones de un individuo podrían estar conectadas con un entorno social más amplio. Otto Fenichel destacó que una persona que niega algo suele necesitar reforzar el poder de sus declaraciones negativas valiéndose de la ayuda de una creencia mítica o de una simple mentira. Por ejemplo, los mentirosos o las personas que distorsionan unos hechos concretos necesitan que otros individuos crean en la verdad de sus enunciados, y precisamente a través de esa corrupción de lo constatado contribuyen a creerse ellos mismos las mentiras que cuentan.[17]

Los psicoanalistas están alerta no solo a las frases negativas

directas que se pronuncian en los estados de negación, sino también a otras palabras que las personas utilizan para tratar de convencer a sus interlocutores de que algo no es importante. Freud señaló que el adverbio «solo» (o «solamente») tiende a desempeñar un papel muy particular en tales circunstancias. Por ejemplo, es posible que un paciente diga de algo que ha soñado que «solo es un sueño». Un psicoanalista que oiga esas palabras podría intentar preguntarle a esa persona entonces por qué parece estar minimizando la importancia del sueño que, después de todo, ella misma ha traído a colación en la sesión.

Sandor S. Feldman exploró más a fondo el modo en que la negación suele ir acompañada de ciertas palabras o gestos. Para negar la importancia de lo que estamos a punto de decir, podemos empezar con algún comentario proferido sin pensar, como «por cierto» o «antes de que me olvide». Y a veces tratamos de disimular nuestra falta de sinceridad insistiendo en expresiones como «sinceramente», «créeme», «para serte franco» o «a decir verdad». Otros ejemplos de estratagemas con las que se enmascaran los sentimientos negativos son: «no estaba hablando en serio», «no pretendía ofenderte» o «solo era una broma».[18]

En el psicoanálisis, la relación entre el analista y el analizando tiene un núcleo de ignorancia que es de un tipo particular. La transferencia, que es un elemento esencial de la relación analítica, es un lazo emocional que no es distinto del amor o el cariño. Antes incluso de tener la primera cita con el analista, el analizando presupone que este posee un cierto conocimiento, o, como decía Jacques Lacan, que el analista ya es ese «sujeto que se supone que sabe». Ni siquiera un analista con décadas de experiencia podrá saber jamás qué llevó al analizando a pedir una cita con él: qué fantasías inconscientes pueden estar causándole problemas o aliviándole un dolor, ni cuáles son los deseos o los impulsos de la persona. Los analistas no solo tienen que abandonar toda aspiración de regodearse en su presuntamente deslumbrante sabiduría acumulada, sino que también necesitan ignorar los intentos de los analizandos de presentarse a sí mismos como objetos del amor o el cariño de los analistas. A fin de cuentas,

sabido es que la transferencia en el contexto analítico causa sentimiento de amor hacia el analista de parte del analizando y que esos sentimientos afloran a menudo cuando el analizando ya no quiere ir más allá en la exploración de sus deseos o impulsos inconscientes.

La lacaniana pasión por la ignorancia

En la década de 1950, el psicoanalista y teórico Jacques Lacan asistió a una serie de conferencias de Paul Demiéville, uno de los más destacados estudiosos franceses del budismo. Por aquel entonces, también estaba invitado en la Sorbona un célebre monje budista, Walpola Rahula, muy conocido por haber escrito una popular introducción al budismo titulada *Lo que el Buda enseñó*. Aunque no está claro si Lacan asistió a las clases de Rahula, no es extraño que, tras desarrollar aquel interés por el budismo, comenzara a hablar de la importancia de la ignorancia en la práctica psicoanalítica.

En sus lecciones, Rahula explicó que un seguidor del budismo debe aspirar a ver con claridad y, por lo tanto, a liberarse de la duda. Puede que dudar sea necesario, pero una persona debe entender que solo puede progresar cuando vence la duda, la perplejidad y la vacilación, y se acerca a la verdad. En ese contexto, la ignorancia, tanto como las ideas falsas, es una de las raíces de todo mal.

El budismo zen, sin embargo, adopta un enfoque ligeramente diferente a propósito de la ignorancia, y considera que el problema principal es ignorar que se es ignorante. Un ejemplo: «La ignorancia en sí no es un mal, ni tampoco es una fuente del mal, pero cuando ignoramos nuestra ignorancia, lo que esta significa en nuestra vida, entonces se desencadena una interminable concatenación de males».[19]

Cabe imaginar que a Lacan aquella visión de la ignorancia del monje budista le resultó útil para desarrollar sus ideas sobre la teoría y la práctica psicoanalíticas, principalmente porque el

budismo no trata de establecer una vinculación simplista entre la ignorancia y la cognición, sino que más bien intenta conectar la primera con una concepción más profunda de lo desconocido. Como dicen los budistas zen, «cuando pensamos que sabemos algo, hay algo que no sabemos. Tras lo conocido siempre está lo desconocido, y nunca llegamos a ese conocedor desconocido, que es en realidad el compañero inevitable y necesario de todo acto de cognición».[20]

Esto era algo que desconcertaba al propio Buda, quien no fue capaz de superar la ignorancia hasta que trascendió el dualismo del conocedor y lo conocido. Ahora bien, esa trascendencia no fue un acto de cognición, sino más bien un despertar espiritual. Fue un ejercicio de autoconciencia que ocurrió más allá de la simple cognición. Así entendido, ese despertar se situó fuera del alcance de la razón lógica. Aunque el psicoanálisis no habla de un despertar, sí hace numerosas referencias al hecho de acceder a lo desconocido a su propio modo. El analista tiene que permitir que el analizando hable y tiene que hacerlo en nombre de la «pasión por la ignorancia», como dijo Lacan, sin conocimientos preestablecidos y, por lo tanto, sin prejuicios.

El psicoanálisis ha establecido diferencias en diversos sentidos entre la ignorancia según esta se expresa en distintos estados, tales como la neurosis, la psicosis o la perversión. Freud señaló que la neurosis, a diferencia de la psicosis, no rechaza la realidad, sino que solo la ignora. Posteriormente, los psicoanalistas posfreudianos estudiaron cómo la indisposición de los neuróticos a reconocer la realidad a menudo no les protege de reconocerla. Milton Horowitz, por ejemplo, analizó el poder de las intrusiones. Tras sucesos estresantes importantes, una persona puede hallar diferentes estrategias para negar el impacto emocional del trauma, pero entonces pueden aparecer las intrusiones mentales inesperadas —ya sean ideas espontáneas o sentimientos aparentemente injustificados—, que impiden que la persona continúe ignorando el trauma.[21]

La ignorancia y las relaciones sociales

Las personas se valen a menudo de la negación y la ignorancia como estrategias útiles para lidiar con una verdad incómoda que no encaja en su percepción de la realidad, o como herramientas con las que crear un escenario de fantasía que haga más agradable esa realidad y más fácil de soportar. Estas estrategias pueden usarse también para mantener intactas las relaciones sociales.

El antropólogo Mark Hobart asegura que el crecimiento del conocimiento comporta un crecimiento de la ignorancia, pero que la naturaleza de esta ignorancia difiere en grado y en carácter en función de las presuposiciones de los diferentes tipos de conocimiento. Pone el ejemplo de unas comunidades tradicionales de Senegal, donde las personas se dividen según su dominio de diferentes artes u oficios. Las personas que, por avatares de la vida, conocen un oficio particular pero no forman parte del grupo que oficialmente lo domina, tienen que fingir que no poseen realmente las habilidades necesarias para ejercer ese oficio. Por ejemplo, una persona que no pertenece al colectivo de los tejedores pero que sabe tejer, tiene que ocultar esos conocimientos cuando está en compañía de tejedores.[22]

Son estrategias que aplican la ignorancia para mantener intactas las relaciones entre grupos diferentes. En este caso, el secreto tiene una significación social: posibilita que las relaciones entre artesanos y no artesanos continúen sin que el estatus de los grupos concretos deje de mantenerse y de estar reconocido. En comunidades donde esas ocupaciones artesanales se perciben como hereditarias, el hecho de que las personas externas a un colectivo determinado oculten sus conocimientos permite la continuidad intergeneracional del estatus en cuestión.[23]

Hobart señala que ese uso del secreto se desarrolla en torno a una particular política cultural de la negación. En muchas sociedades tradicionales, la brujería también es tratada de un modo similar, pues ni sus prácticas ni el dominio de las artes que implica pueden ser reconocidos públicamente. Mantener en secreto la posesión de unos determinados conocimientos puede ser un modo

de conservar una determinada jerarquía social; también el hecho de no revelar una mentira o una dinámica de violencia puede contribuir a preservar intactas determinadas estructuras de poder. En todo el mundo, hay sociedades patriarcales que ignoran sistemáticamente la violencia contra las mujeres. Con la aparición del movimiento *me too*, se han puesto en marcha algunos cambios pequeños, aunque significativos, que están haciendo que muchas personas no estén ya tan dispuestas a tolerar la indiferencia deliberada ante los casos de acoso y agresión sexual contra las mujeres en el mundo desarrollado. Y gracias a la exposición mediática de la violencia contra las mujeres, también en el mundo en desarrollo han comenzado a producirse cambios. La periodista estadounidense Ellen Barry contó que, en un pequeño pueblo de la India, los lugareños fueron testigos del brutal asesinato de una mujer a manos de su marido, pero todos ignoraron el crimen; en los documentos oficiales se determinó que la mujer falleció como consecuencia de una caída. Cuando la periodista llegó allí, le sorprendió la cantidad de testigos que le relataron cómo se había producido el crimen, y su asombro fue ya máximo cuando incluso el marido reconoció abiertamente que había matado a su mujer. ¿Cómo podía ser, entonces, que en los papeles oficiales constara una mentira tan flagrante sobre aquel crimen? ¿Y por qué, si todos los habitantes del pueblo sabían la verdad, nadie hizo nada por sacarla a la luz? La periodista descubrió que la estructura de poder de la localidad descansaba sobre una compleja jerarquía de castas y que, si un miembro de una casta particular hubiera sido condenado por asesinato, el político al mando habría pagado un precio muy alto en pérdida de votos en las siguientes elecciones. La familia del asesino sobornó a la policía para que esta no investigara el crimen. Además, el poderoso cacique del pueblo pasó horas convenciendo a la madre de la víctima para que no presentara cargos contra su yerno. El perpetrador no tardó en encontrar a una nueva joven esposa que estuviera encantada de llevar las joyas de la anterior y a quien no preocupara cómo había muerto su predecesora. Aunque todo el mundo sabía la verdad de aquel crimen, lo ignoraron de forma colectiva. Esa estrategia ayudó

a que el cacique local venciera en los comicios siguientes y a que las relaciones jerárquicas permanecieran intactas en el pueblo.[24]Sin embargo, cuando la noticia se publicó en el *New York Times*, todo cambió de repente. La policía local arrestó al asesino y lo acusó formalmente de cometer aquel crimen.[25]

Las formas colectivas de ignorancia están también muy extendidas en el mundo desarrollado. Charles Mills ha estudiado a fondo la «ignorancia blanca» como ejemplo de error de cognición sistémico de base grupal que ha mantenido subyugada a la población no blanca durante los últimos siglos. La población blanca ha podido conservar su supremacía con la ayuda de la normatividad blanca, los relatos blancos dominantes en la sociedad, y diversas formas de amnesia social. Apoyada en esas estrategias, la ignorancia blanca permite la continuidad de la desigualdad sistémica que padece la población no blanca, así como la desatención al lenguaje y las prácticas racistas.[26]

La «ikeaización» de la sociedad

En un momento en que el entorno digital nos ofrece información aparentemente ilimitada, cuesta admitir ausencia de conocimientos porque todo el mundo da por supuesto que, con la ayuda de motores de búsqueda como el de Google, ya no hay excusa para no saber algo. De ahí que se suponga ahora que todo el mundo debe dominar todos los temas.

Esto ha conducido en la última década a lo que algunos (yo entre ellos) hemos llamado la «ikeaización» de la sociedad.[27]Los cambios en la organización del trabajo han traído consigo una presión por el conocimiento que no deja margen para la ignorancia. Una ideología del «hágalo usted mismo» ha penetrado hasta el último rincón de la vida de las personas. De los individuos se espera que aprendamos a dominar una grandísima cantidad de aspectos en nuestras vidas: desde organizar unas vacaciones y montar muebles de Ikea hasta instalar nuevas aplicaciones en nuestros teléfonos o diagnosticarnos nuestras propias enfermedades

y dar con el mejor tratamiento para ellas. Todas esas cosas implican niveles de conocimientos y aptitudes diferentes, pero la disponibilidad potencial de información en línea ha dado pie a que tengamos la impresión de que depende totalmente de nosotros el hallar respuestas a nuestras preguntas, el ser expertos en todo.

El ideal del hombre o la mujer hechos a sí mismos —en el que el capitalismo moderno se ha apoyado desde sus inicios— se ha ido transformando lentamente en un ideal del autoaprendizaje que hace que nos resulte imposible admitir que no sabemos. La cara negativa de la ikeaización de la sociedad es esa reticencia a admitir nuestra falta de conocimientos. Basta con echar un vistazo a las redes sociales para ver lo seguras de sí mismas que se muestran las personas en sus comentarios, tanto si son expertas en el tema que se está discutiendo como si no.

Con la ikeaización de la sociedad, ha llegado también un cambio en nuestra relación con la autoridad. Quizá la reacción adversa contra los expertos característica de estos últimos años no sea sorprendente en un mundo donde todos son unos expertos aficionados y donde crece el escepticismo y la desconfianza hacia los expertos profesionales. El factor clave que ha contribuido a la erosión de la fe en los expertos es lo poco dispuestos que están estos a admitir que no tienen los conocimientos suficientes de algo o que algo ha salido mal (pensemos, si no, en los economistas y la crisis financiera). Y como algunos experimentos de psicología social han demostrado, a veces disponer de más información nos transmite la falsa impresión de saber algo, pero sin comprenderlo.[28]

Las personas que adquieren mucha información sobre un tema en concreto pueden no recordarla toda o no saber cómo usarla. Sin embargo, a menudo piensan que sí pueden y ese es el motivo por el que aumenta su confianza en sí mismas. Además, es habitual que a las personas les cueste admitir que no saben la respuesta a una pregunta sobre el área en la que son expertas. Ese exceso de confianza incide también en el llamado sesgo retrospectivo: la falsa impresión de que algo que no descubrimos hasta más tarde lo sabíamos ya desde un principio.

Si a los políticos del pasado les gustaba lanzar sabias advertencias sobre la necesidad de conocer los límites de nuestro propio conocimiento, a los miembros de la actual élite en el poder les gusta más bien mostrar su solidaridad con la gente corriente haciendo gala de una ignorancia compartida. El poder siempre ha extraído mucha de su fuerza del hecho de que las personas estén poco dispuestas a sacar la verdad a la luz: todos conocemos el cuento del traje nuevo del emperador. Lo que hoy ha cambiado es que lo que une ahora a las personas no es que cierren los ojos a la verdad, sino más bien que ignoran cuál es la verdad.

Ahora bien, la ignorancia no es una simple ausencia, una falta de conocimiento, sino que tiene repercusiones en cómo un grupo concreto o una sociedad entera conciben el conocimiento. La naturaleza de la ignorancia depende asimismo de cómo lidia una sociedad con las consecuencias de la falta de conocimiento: ¿es un motivo de vergüenza o de desempoderamiento, o bien ayuda a definir de qué cosas muy concretas sí sabe un individuo y, por lo tanto, cuál es su papel en la sociedad? Por otra parte, si el conocimiento —cualquier conocimiento— proporciona una sensación de certeza a propósito de las cosas y tiene el efecto de imbuirnos de seguridad y tranquilidad sobre nuestro lugar en el mundo, la ignorancia, por el contrario, puede evocar incertidumbre e intranquilidad ante ese mismo mundo. Si la creencia generalizada es que el conocimiento está indiscriminadamente disponible para todos con independencia de nuestro nivel educativo, experiencia o aptitud natural, el estado de ignorancia se convierte en algo más degradante.

La ignorancia en una economía del conocimiento

A menudo oímos comentarios negativos sobre cómo el incremento de la ignorancia se relaciona con la llamada «visión en túnel» y las «burbujas de internet»; sin embargo, se habla menos del papel «productivo» que la ignorancia desempeña en el descubrimiento de nuevo conocimiento. Stuart Firestein compartió en su libro

Ignorance detalles de su experiencia como profesor de una asignatura sobre ignorancia que impartió en la Universidad de Columbia. Él mismo pidió a varios científicos que le confesaran hasta qué punto era esencial la ignorancia para su trabajo. Firestein llegó a la conclusión de que la ignorancia guarda relación con una serie de necesarios vacíos en el conocimiento: es un motor que mueve a la ciencia a reconocer esos huecos que están aún por rellenar y también es algo que permite que un científico continúe siendo autocrítico.[29]

En medicina, cuando los médicos carecen de conocimientos, un pequeño ejercicio de humildad de su parte puede salvar la vida de un paciente. Un profesor esloveno tenía fama de dar a sus estudiantes de medicina puntos negativos si escribían en un examen algo que sabían que era una respuesta manifiestamente errónea. Animaba así al alumno que no supiera la respuesta a dejarla en blanco en el examen, en vez de jugársela a adivinar la opción correcta. El profesor justificaba aquel método diciendo que era imprescindible que los estudiantes aprendieran el peligro de adivinar. Pese a ello, la universidad, disconforme con el argumento del profesor, le ordenó cambiar su política calificadora.

Que los expertos reconozcan su ignorancia es algo que nos beneficia a todos. Aun así, existen ciertos obstáculos en nuestra presunta economía «del conocimiento» que impiden en un sentido estructural que los científicos aprendan más. Las revistas científicas son un ejemplo de ello, porque están diseñadas con el propósito específico de divulgar conocimiento; sin embargo, aunque los científicos ponen especial empeño en escribir artículos para revistas distinguidas (y también en realizar la labor no retribuida de revisar artículos enviados a esas revistas por otros colegas suyos), el acceso a esos materiales —una vez publicados— puede ser difícil y, muchas veces, prohibitivamente caro. En estas últimas décadas, algunas editoriales de revistas y libros científicos han diseñado una intrincada maquinaria de negocio que obliga a las instituciones a pagar unas suscripciones carísimas para tener acceso a sus publicaciones. Esto ha dado origen a una paradoja: la investigación, habitualmente financiada por el Estado, solo llega a

las bibliotecas después de que estas asuman un coste muy elevado por adquirirla y, por lo tanto, se vean obligadas a contar también con el apoyo financiero de los Estados para pagar las suscripciones. Y ello sin olvidar la inmensidad de nuevos conocimientos que, de este modo, le quedan vedados al individuo que no tiene acceso a esas bibliotecas. La realidad del negocio empresarial conlleva, pues, que la ignorancia forme parte de la actividad científica de un modo diferente al descrito por Firestein. La ignorancia, en este caso, no está ligada a unos vacíos imprescindibles en el conocimiento, sino más bien a unos mecanismos económicos estructurales que limitan el acceso al saber para favorecer el lucro.

Cuando oímos la expresión «economía del conocimiento», a menudo lo primero en lo que pensamos suele ser que las nuevas tecnologías en las que se basa esa economía contribuyen a aumentar lo que se conoce. Sin embargo, algunos expertos en el ámbito de los estudios de la gestión han señalado que la «economía del conocimiento» debería llamarse, más bien, «economía de la ignorancia», dado que depende en buena medida de la creación y el aprovechamiento estratégico de los vacíos en el saber. Joanne Roberts y John Armitage han escrito en ese sentido que «el mecanismo más importante para el funcionamiento de la economía del conocimiento no es necesariamente su mayor dependencia de las capacidades intelectuales, sino la mayor determinación que aplica a inhibir tales aptitudes».[30]

Y es que, por una parte, la economía del conocimiento está muy fundamentada en cómo se restringe, patenta, empaqueta y compartimenta el conocimiento. Y, por la otra, la sofisticación de las tecnologías a las que la economía del conocimiento saca partido dificulta que las personas entiendan cómo funcionan realmente dichas tecnologías. Si nos fijamos en el ejemplo de los grandes motores de búsqueda por internet como Google, vemos que los consumidores no tienen ni idea de cómo funcionan los algoritmos fundamentales de esas empresas, ni de qué datos se recopilan de sus búsquedas, ni de a quién se venden esos datos. Y aunque los motores de búsqueda son una gran ayuda para las personas cuando quieren acceder a información, los usuarios rara vez reflexionan a

fondo sobre lo que aprenden, pues las respuestas a la mayoría de sus preguntas surgen con solo hacer un clic.

Para el funcionamiento de la economía del conocimiento es básica la presencia de unos participantes sofisticados que tienen acceso a todo tipo de datos, que manejan unos ordenadores potentísimos y un *software* complejo, y que cuentan, además, con el apoyo de servicios de formación y consultoría. Para el mantenimiento de tales estructuras son imprescindibles mecanismos legales que protejan el acceso al conocimiento (y el uso de este) mediante marcas registradas, derechos de autor y patentes. Para participar en esa economía es necesario estar familiarizados con esos intrincados mecanismos, muchas veces inaccesibles y secretos. Roberts y Armitage tienen razón, pues, cuando afirman que la economía del conocimiento está edificada en realidad sobre la producción, la distribución y el consumo de ignorancia. Ahora bien, como Robert N. Proctor ha mostrado en sus estudios sobre la industria del tabaco, también la economía tradicional promovió (y promueve) a su modo la ignorancia para incrementar sus ganancias, fuera cual fuere el coste que ello supusiera para el consumidor.[31]

En nuestra vida privada, a menudo tenemos la impresión de que podemos acceder a una gran cantidad de conocimientos gracias a alguna nueva tecnología, pero pasamos por alto a menudo hasta qué punto nuestra atención se ve afectada por el uso de esa tecnología. Internet ha abierto todo un mundo de nuevas posibilidades para la adquisición de información, pero también ha reducido nuestra capacidad para soportar la ansiedad asociada a no entender algo.

Recuerdo que, en mi primer año de carrera, tuve que enfrentarme al reto de estudiar la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ni corta ni perezosa, me zambullí sin más en aquel difícil texto. Tras leer las primeras veinte páginas, tuve que admitir que no había entendido los principales puntos del argumento del autor. De hecho, trabajar todo aquel material representó un agotador ejercicio de lucha contra mi falta de conocimiento. Solo gracias a la insistencia —leyendo y releyendo aquellas páginas varias veces,

buscando textos de apoyo que explicaran el argumento, y tomando exhaustivas notas— logré sobrevivir a tan arduo examen. De aquella experiencia extraje una valiosa lección: cuando se aprende algo nuevo, hay que saber soportar la ansiedad que nos produce lo desconocido. Por ejemplo, cuando leemos una novela en un idioma que todavía no dominamos del todo, nos resulta más beneficioso aceptar que no comprenderemos todas las palabras que detenernos constantemente a buscarlas en el diccionario. De todos modos, leer a Kant requiere una tolerancia a la ansiedad mayor aún, pues escribir del modo en que él lo hizo supone un desafío no solo a «lo que sabemos», sino también a «cómo pensamos».

Pues bien, nuestra actitud ante tal ansiedad ha cambiado como consecuencia de las nuevas tecnologías. En cuanto se nos presenta la inquietud de no saber algo, tenemos la opción de calmarla al instante. Cuando no comprendemos una palabra de un texto, podemos buscarla fácilmente en un diccionario en línea. Y aunque esta especie de solución rápida es útil, también nos conduce a menudo a pasar mucho más tiempo en línea del que pretendíamos pasar, y a que esto nos distraiga fácilmente de la tarea que nos habíamos propuesto de inicio. No es de extrañar que haya surgido toda una industria en torno a la invención de nuevas aplicaciones (*apps*) y dispositivos para ayudarnos a ignorar lo que se encuentra disponible en línea. Las redes sociales y toda una corriente constante de información han abierto un nuevo mercado de «herramientas de la ignorancia» —que van desde los bloqueadores de *apps* y los dispositivos de organización de nuestro tiempo hasta diversos planes de automonitorización— supuestamente dirigidas a conseguir que seamos más productivos y menos propensos a dejarnos llevar por las distracciones del mundo digital. La paradoja, sin embargo, es que esos dispositivos a menudo recopilan datos de la persona que los usa, por lo que sus usuarios pueden estar esforzándose mucho por ignorar las distracciones, pero desde luego las empresas que les proporcionan esas herramientas no los ignoran a ellos.

2

Tumbas vacías: ignorancia, olvido y negación en las guerras

Cuando yo era niña, en la antigua Yugoslavia, a menudo nos hacían escribir redacciones sobre lo que habían hecho nuestros abuelos durante la Segunda Guerra Mundial. Se suponía que teníamos que pedir a nuestros padres, o a los padres de nuestros padres (en el caso de que estos vivieran todavía), que nos contaran sus actos heroicos como soldados partisanos o, si no, como partidarios de la causa partisana. Mis padres tenían solamente una anécdota sobre aquel entonces. Así que yo, curso tras curso, escribía la historia de mi ya fallecido abuelo materno, que era dueño de una panadería en Slovenj Gradec, un pueblecito próximo a la frontera austriaca. Un día, un combatiente partisano herido buscó refugio en la panadería de mi abuelo. Le rogó que lo ayudara a huir del pueblo, para lo cual había que cruzar un puesto de control de los alemanes. Mi abuelo tenía licencia para realizar entregas a domicilio en los pueblos vecinos, así que decidió ocultar al partisano en su furgoneta, enterrado bajo un montón de pan, y puso así su propia vida en peligro para salvar la de aquel hombre. Durante décadas, aquel relato heroico me sirvió para avanzar por el laberinto ideológico de la educación socialista.

—¿Y mi otro abuelo? ¿Ayudó también a los partisanos? —preguntaba yo a mis padres.

—Él también puso su granito de arena —me respondía mi padre—, pero, por desgracia, no estaba bien y falleció muy joven por una enfermedad pulmonar.

Cuando yo ya estaba próxima a terminar mis estudios de primaria, mi padre me contó la verdad sobre mi otro abuelo. No murió de una dolencia de pulmón, sino que lo mataron los comunistas en 1946.

La familia de mi padre estaba repartida entre Austria y el territorio que se convirtió en Yugoslavia a partir de 1920, pero ese mismo año se celebraron unos plebiscitos que escindieron la región de Carintia entre los dos países. Algunos de mis parientes paternos se instalaron en Austria y otros siguieron viviendo en Yugoslavia. No era un hecho infrecuente: muchas personas eran bilingües en aquella zona del país, y los lazos de unión entre la rama yugoslava y la austriaca de la familia eran muy estrechos. Después de que los partisanos ganaran la guerra, sin embargo, algunos vecinos deseosos de ascender puestos en la jerarquía comunista denunciaron a hombres como los de la familia de mi padre acusándolos de ser posibles colaboradores nazis. A mi abuelo lo encarcelaron, pero lo pusieron en libertad un año más tarde. Fue entonces cuando empezaron los problemas de verdad para él. La familia aguardó en vano durante tiempo a que volviera a casa y no sería hasta tres años después cuando, gracias a un conocido con buenos contactos en el Partido Comunista, se enteraron del motivo de su desaparición. Cuando lo excarcelaron, a mi abuelo le habían dado a elegir entre quedarse en Yugoslavia o ser transportado hasta Austria; él eligió Austria, porque suponía que, con la ayuda de sus parientes, su vida sería más fácil en aquel país. Tenía previsto que su esposa y sus tres hijos se reunieran con él después. Aquella resultó ser una decisión fatídica. A quienes en ese momento optaron por irse a Austria se los subió a un autobús en dirección a la frontera (controlada tras la guerra por fuerzas aliadas), pero, por algún motivo, los Aliados decidieron cerrar el paso transnacional ese día sin previo aviso, así que no se les permitió cruzar a territorio austriaco y se los volvió a subir al autobús; pero, en vez de llevarlos de vuelta a sus lugares de origen, fueron llevados hasta un bosque de las montañas cercanas, donde los mataron. Alguien de las altas esferas del Partido Comunista había dado la orden de liquidar a todas las personas que no

estuvieran dispuestas a ayudar a construir el futuro comunista del país. Cuando mi padre me contó esta historia, vivíamos todavía bajo el régimen comunista, por lo que teníamos que callarnos esas cosas. Yo seguí escribiendo el relato heroico del padre de mi madre, el panadero, en los trabajos del colegio, y los restos del padre de mi padre siguieron donde estaban; todavía no se han encontrado. Actualmente, continúan exhumándose huesos de los bosques de Pohorje, en el norte de Eslovenia, pero la de esas muertes y esos crímenes es una herida histórica que todavía no se ha cerrado.

Durante la mayor parte de mi infancia, la de mi abuelo fue una muerte ignorada. No hablábamos en público del tema, pero tampoco lo reprimíamos, como muestra el hecho de que mis padres terminaran hablándome de ello. Sin embargo, no me lo contaron como una verdad que se hubiera negado o guardado en un cajón, sino más bien como un tema del que, simplemente, nunca se hablaba.

Los conocimientos de esa clase pueden ignorarse o mantenerse en secreto, pero su impacto emocional puede irse transmitiendo casi inadvertidamente de una generación a otra. La historia de mi abuelo me llevó a hacerme algunas preguntas sorprendentes sobre la naturaleza de nuestras elecciones. Hizo que me resultara más difícil tomar algunas de mis propias decisiones personales: era como si elegir la opción mala en un asunto corriente se convirtiera de pronto en una cuestión de vida o muerte. Elegir dónde vivir se convirtió en un imposible, lo cual explica por qué me ha gustado tanto trabajar en varios países distintos y no me he podido decidir por ninguno en particular. Llegado un cierto momento de mi vida, me di cuenta de que mis dilemas sobre las decisiones y las elecciones estaban relacionados con mi abuelo. Desde que supe cómo murió, no he dejado de preguntarme por qué eligió una opción y no la otra. Me pregunto si no fue demasiado ingenuo por confiar en las autoridades. ¿No sabían estas ya desde el principio que matarían a las personas que se decidieran por la opción de cruzar hasta el otro lado de la frontera? ¿Y si su intuición le decía que no se fiara de las

autoridades, pero sus ganas de huir del régimen comunista fueron demasiado intensas como para resistirse a intentarlo? En ese caso, ¿sabía que estaba asumiendo un riesgo y, aun así, aceptó la oferta de traslado? ¿Podría haber tomado en aquel momento una decisión más informada dada su situación? Lo que subyacía a todas esas preguntas era la sensación de que, en mi mente, la idea de elegir había quedado asociada a la muerte, como si tomar la decisión equivocada fuera a tener siempre consecuencias letales.

Los múltiples matices de la ignorancia en las guerras

A raíz de la desintegración de la antigua Yugoslavia en 1991, Eslovenia estuvo en guerra apenas diez días al convertirse en el objetivo de una ofensiva del ejército yugoslavo, fuertemente dominado por los nacionalistas serbios. De entrada, la mayoría de los eslovenos vivieron los hechos con una clara actitud de negación e ignoraron la realidad de la acción militar del ejército yugoslavo sobre el terreno. Se impuso el pensamiento voluntarista y se volvió habitual oír cosas como: «No puede ser cierto que haya empezado una guerra de verdad; probablemente no es más que una escaramuza militar sin importancia. Las cosas volverán pronto a la normalidad». Sin embargo, en apenas unos días, la gente empezó a inquietarse recordando lo inesperadas y prolongadas que habían sido otras guerras anteriores en su país. Por suerte, el agresivo y autoritario régimen liderado por Slobodan Milošević en Serbia no logró hacerse con el control pleno de la fuerza aérea yugoslava, por lo que Eslovenia no llegó a ser bombardeada nunca desde el aire. Aun así, muchos eslovenos preveían que habría ataques aéreos y pasaron mucho tiempo escondidos en refugios. Cuando llegó el final de la alerta, corrieron a las tiendas para hacer acopio de grandes reservas de comida y de todo el material de protección que pudieron encontrar. Yo misma recuerdo haber visto unas viejas máscaras antigás rusas en un comercio y haber procedido diligentemente a comprarlas sin reparar en el hecho de que hacía mucho tiempo que había pasado su fecha límite de uso

recomendado.

La ansiedad en tiempos de guerra puede ser abrumadora. Recuerdo que en mi grupo de amigos decidimos limitar el tiempo que dedicábamos a escuchar las noticias y adoptamos una especie de política de ignorancia voluntaria durante una temporada en la que estábamos colaborando unas horas cada día para escribir un libro cuyo tema era la interpretación psicoanalítica de algunas películas de Hitchcock. Ver y analizar películas y hablar con amigos se convirtió en una manera de mantener la preocupación bajo control en un momento de absoluto pánico social.

Cuando terminó aquella corta guerra en Eslovenia y comenzó a intensificarse otro conflicto mucho más prolongado y brutal en la vecina Croacia, asistimos apenados al surgimiento de una nueva forma de negación política en Bosnia-Herzegovina, donde el ejército yugoslavo, ya plenamente controlado por Serbia, había empezado a acumular cada vez más armamento tras haberse retirado de Eslovenia. A muchos bosnios les resultaba imposible creer que allí pudiera estallar una guerra larga y a gran escala. «Los bosnios somos auténticos yugoslavos de espíritu. Creemos en la transnacionalidad. Estamos en el centro de Europa»: este fue el credo que hizo posible tal estado de negación ante lo que aquellas maniobras de las fuerzas armadas yugoslavas en Bosnia significaban de verdad. Incluso el presidente bosnio, Alija Izetbegović, dijo: «Que todo el mundo duerma tranquilo, que no va a haber ninguna guerra».[1]

Cuando la guerra comenzó en 1992, un elevado número de refugiados bosnios comenzó a llegar a Eslovenia, donde fueron acogidos con una gran compasión. Muchos eslovenos sentían una identificación muy profunda con los refugiados, porque aún recordaban su propia y breve guerra y sentían que ellos mismos se habían escapado por los pelos de correr una suerte parecida. Identificarnos con alguien es más fácil, además, cuando sentimos el placer de admirar nuestra propia conciencia caritativa y compasiva. Sin embargo, en apenas unos años, esa sensación de identificación decreció en intensidad a medida que muchos eslovenos (y el resto del mundo) fueron desinteresándose por la

suerte de los bosnios que ya vivían en Eslovenia y por la de los nuevos inmigrantes y refugiados que llegaron tras ellos.

Saber y no saber veinte años después de la guerra: de Bosnia a San Luis

Cuando los bosnios conmemoraban el vigésimo aniversario del genocidio de Srebrenica y del final de la guerra en 1995, empecé a preguntarme cómo lidiaban los supervivientes con el conocimiento de que muchos de sus seres queridos estaban enterrados en fosas comunes que todavía se están descubriendo y exhumando. Con el recuerdo de mi propia historia familiar en la cabeza, me preguntaba cómo se desarrollaban las dinámicas del saber, el no saber o el no reconocer aquellas terribles verdades en una época en que el análisis forense permite la identificación de las víctimas. También quería observar lo que ocurre después de más de veinte años, cuando el conocimiento de lo acontecido en el pasado ya es público y cuando las personas que huyeron de la guerra ya han empezado a integrarse mejor en sus nuevos lugares de residencia. San Luis (Misuri) es la ciudad donde vive un mayor número de refugiados bosnios en Estados Unidos; es también sede de una vibrante comunidad psicoanalítica liderada por Todd Dean, quien lleva años ofreciendo ayuda gratuita y desinteresada a muchos de esos refugiados.[2]Decidí visitar San Luis en 2013 para estudiar cómo estaban encarando los refugiados el pasado y cómo se habían instalado en su nuevo país.

Mi estancia en San Luis tuvo como introducción una extraña charla con un taxista. Cuando le pedí que me llevara a la Pequeña Bosnia (una parte de San Luis en la que reside una nutrida colonia de personas originarias de ese país), se mostró visiblemente enfadado y reacio a conducirme hasta allí. El conductor —varón, negro, de unos sesenta y pocos años— había sido soldado y había servido en las fuerzas de la OTAN destinadas en Bosnia. Cuando se licenció del ejército, tuvo que buscarse un puesto de taxista para complementar su exigua pensión. Desde su punto de vista, los

refugiados bosnios de San Luis vivían mejor que él. Me dijo que el gobierno lo había abandonado y que su bienestar estaba por debajo del de los refugiados en la lista de prioridades de las autoridades. Le irritaba especialmente que algunos refugiados hubieran «triunfado a lo grande» en su nuevo país: como habían fundado negocios rentables, se habían comprado grandes casas y recibían prestaciones estatales, según este taxista, parecían haber tenido más éxito en la vida del que él jamás podría soñar para sí.

No obstante, cuando llegué allí, me di cuenta de que la Pequeña Bosnia distaba mucho de ser una tierra prometida donde los refugiados construían una nueva vida a costa de otros habitantes de Estados Unidos. Era, más bien, un suburbio ruinoso, una ciudad fantasma perseguida por el espíritu de un pasado muy lejano, un pasado que nunca había sido tan ideal como se presentaba en el recuerdo.

Mi primera parada en la Pequeña Bosnia fue en un pequeño y destartalado restaurante llamado Stari Grad (Ciudad Vieja), cuyo interior recordaba a una escena sacada de alguna antigua película yugoslava. Había allí mesas desvencijadas cubiertas con hules, adornos navideños cursis en las paredes y olor a tabaco en el ambiente. Repartidas por toda la estancia, elegantemente enmarcadas y colgadas, había fotografías en blanco y negro de localidades bosnias, vestigios de una vida perdida para siempre. En el local no había ningún cliente; solo una anciana detrás del mostrador que empezó a ojearme suspicaz cuando le pregunté de dónde era. No sin mostrar cierta reticencia, me dijo que era de la ciudad bosnia de Prijedor, que muchos de sus familiares habían fallecido en la guerra, y que nunca se había acabado de establecer del todo en Estados Unidos. Todavía no hablaba bien el inglés, el restaurante apenas si se mantenía a flote y ella tenía muchísimas ganas de regresar algún día a Bosnia. El problema era que había ya muy poco a lo que regresar allí: su casa había sido destruida y sus amigos y parientes no habían mostrado especial interés en conservar el contacto con ella. Se imaginaban que se estaba dando la gran vida en Estados Unidos y tenían envidia, y ella no se decidía a confesarles la verdad.

Mi siguiente parada en la Pequeña Bosnia fue en el club de fútbol bosnio local. Allí el ambiente era algo más animado, porque el equipo acababa de ganar un importante torneo de la diáspora bosnia. El lugar recordaba a una cantina socialista de los años setenta, con sillas de madera destartaladas, manteles verdes y fotos de jugadores de fútbol y parafernalia del club en las paredes. La historia del presidente de la entidad era parecida a la de la mujer del restaurante. También había huido de la guerra y no tenía ya ningún lugar al que regresar. Durante la contienda, en una ocasión en la que él y sus hijos corrían tratando de refugiarse de unos agresores, su hija de cinco años tropezó y se cayó al suelo y un soldado serbobosnio la mató allí mismo, delante de él. Él y el resto de su familia fueron a parar a campos para refugiados; mientras, los serbios enterraron el cadáver de su pequeña junto a los de otras víctimas de aquel ataque en un cementerio cercano. El horror de la pérdida de su hija no hizo más que agravarse cuando supo que, más tarde, para encubrir sus crímenes, los perpetradores habían esparcido en diversas fosas comunes secretas los restos de las personas que habían enterrado aquel día. Ahora va todos los veranos a Bosnia a buscar los restos de su hija. Devoto ferviente del poder de la ciencia forense, espera que, con la ayuda de los análisis de ADN, un día pueda dar con los huesos de su hija y enterrarlos por fin en una tumba en la que honrarla, y que eso le permita cerrar de algún modo aquella herida y pasar página.

Las personas que han experimentado alguna pérdida o sufrimiento terribles suelen manifestar sentimientos de culpa por no haber hecho lo debido antes de que ocurriera el desgraciado suceso. El comandante militar serbobosnio, Ratko Mladić, fue uno de los personajes clave juzgados por el genocidio perpetrado en 1995 en Srebrenica, donde mataron a más de ocho mil bosnios.[3]La primera persona que testificó en ese juicio fue Elvedin Pašić, que ahora vive en San Luis.[4]Cuando solo tenía catorce años, fue testigo de cómo se llevaban de su pueblo a su padre junto a otros hombres. Él y su madre fueron a parar a los campos de concentración y se enteraron más tarde de que su padre y los demás hombres habían sido brutalmente asesinados. Pašić rompió

a llorar durante su testimonio y comentó entre sollozos que tuvo la posibilidad de ver a su padre una última vez, pero decidió no hacerlo. Todavía lamentaba haber dejado pasar aquella oportunidad. El recuerdo de su padre muerto lo atormentaba más aún desde que tenía hijos. Cuando le preguntaron qué esperaba él que se consiguiera con aquel juicio a Mladić, dijo que le gustaría averiguar dónde se encontraban los restos de su padre.

Otra refugiada bosnia residente en San Luis, Ertana Dzidzović, recordó que, en la época de la guerra, cuando ella tenía doce años, se enteró de que un amigo que se había ofrecido a coger unas manzanas para ella de un huerto cercano en Sarajevo había muerto al ser alcanzado por fuego enemigo.[5]Dzidzović y su familia huyeron del país. También ellos terminaron instalándose en San Luis, cerca de otros bosnios. Debido a lo que presenció durante la guerra, Dzidzović se sentía radicalmente diferente de las demás mujeres de su edad: «Siento como si tuviera cien años tras toda aquella experiencia». En la actualidad, no obstante, rara vez habla de su pasado: «Quiero dejarlo a un lado y seguir con mi vida. [...] No es que lo haya olvidado; es que no quiero recordar».[6]

Una estrategia de voluntario «no recuerdo» como esa funciona del mismo modo que ese tipo de ignorancia deliberada que hace que lo pasado se quede en el pasado. Ahora bien, incluso cuando una persona no quiere recordar de forma consciente un hecho traumático, puede haber recuerdos no deseados que traspasen las defensas tan minuciosamente construidas para bloquearlos. Muchas mujeres mayores de la Pequeña Bosnia, por ejemplo, han hallado refugio en el trabajo; en muchos casos, dedicando largas jornadas laborales a ocupaciones manuales mal remuneradas (de limpiadoras o en restaurantes). Necesitan el dinero, sí, pero a muchas de ellas, el trabajo también les proporciona un cobijo en el que resguardarse de un pasado doloroso: mientras dedican su esfuerzo a trabajar, la probabilidad de que las atormenten los recuerdos es menor. Sin embargo, si sufren un accidente o enferman o padecen alguna otra interrupción imprevista de su rutina, los recuerdos dolorosos regresan de nuevo. De repente, las defensas erigidas por medio de la actividad sin descanso se

derrumban y todo ese mundo construido con tanto esfuerzo y esmero se viene abajo.[7]Con frecuencia, a esto le sigue la depresión, unida a la incapacidad de entender lo sucedido.

En una carnicería bosnia en San Luis, coincidí casualmente con un hombre que era camionero. Su situación era bastante buena, se ganaba bien la vida y parecía que ya había dejado muy atrás la guerra... hasta que sufrió un accidente de tráfico. Aunque se recuperó bastante rápido de sus lesiones físicas, el suceso reactivó recuerdos terribles que le provocaron un colapso total. Terminó ingresado en un hospital psiquiátrico y ya no pudo volver a trabajar. Cuando lo vi, parecía la sombra de un ser humano: hablaba como si algo en él estuviera ya muerto; era como si le hubieran exprimido toda la energía de aquel cuerpo suyo de hombre de mediana edad. En nuestro breve encuentro, me dio la impresión también de que tenía miedo de que hablar de su experiencia le causara nuevos daños.

Hablar de una pérdida o un dolor terribles es algo particularmente problemático para personas que provienen de comunidades donde hablar abiertamente de las cosas podía acarrear consecuencias inesperadas o podía ser, incluso, una práctica peligrosa si esa información llegaba a las autoridades. Por ejemplo, en los antiguos países comunistas, los problemas de salud mental eran objeto de un fuerte estigma social y las personas que los padecían solían ser hospitalizadas, a menudo en contra de su voluntad; además, las comunidades patriarcales tienden a combatir las muestras de vulnerabilidad en hombres.

El psicoanalista Todd Dean me contó que, en San Luis, los refugiados bosnios acudían a menudo al psiquiatra o a algún otro terapeuta cuando tenían problemas con la ley, como, por ejemplo, cuando habían cometido algún delito y temían perder por ello su condición de refugiados.[8]Mencionaban entonces síntomas como el nerviosismo y el insomnio, y aunque al principio podía parecer que fingían y pedían que los trataran solo para obtener documentos que los ayudaran con las autoridades estatales, aquellas sesiones les servían para descubrir y reconocer horribles experiencias pasadas.[9]

Dean describió el caso de Ibro, que siempre se estaba quejando de asma. Sus síntomas empeoraban todos los años hacia Navidad hasta el punto de que no podía llamar por teléfono a su familia en Europa. En el análisis, Ibro recordó que la primera vez que se sintió físicamente incapaz de hablar por teléfono fue en un momento concreto de la guerra. Desconocedor de que los serbobosnios estaban construyendo campos de internamiento en un pueblo cercano, se asustó mucho al darse cuenta de que se estaban llevando a hombres de su propio pueblo que ya no regresaban. Su esposa lo instó a esconderse y lo tranquilizó diciéndole que normalmente a las mujeres y a los niños en esas circunstancias se los perdonaba, así que él accedió y se ocultó. Unos días más tarde, cuando llamó a casa, se enteró de que se habían llevado a su esposa y a sus hijos a los campos. Al oír la devastadora noticia, se sintió súbitamente incapaz de usar el teléfono. Tras la guerra, Ibro se reunió con su familia; emigraron a Estados Unidos y, una vez allí, volvió a tener esa sensación de no poder hablar por teléfono, y comenzó a tener episodios de llanto desconsolado.

Ibro creía que aquellos problemas debían de tener una causa física y empezó a acudir a consultas de médicos para averiguar qué afección padecía. También decía que no hablaba inglés y, por ello, un traductor lo ayudaba cuando tenía que comunicarse con el analista. Sin embargo, un día en que el traductor no pudo asistir a la sesión, Ibro no tuvo problemas para expresarse en inglés. De pronto, junto con el idioma utilizado cambió también su modo de hablar sobre sus problemas. En vez de buscarles una causa física, Ibro se permitió por fin afrontar sus emociones y empezó poco a poco a recordar y abordar sus recuerdos de la guerra.

Los estudios sobre el trauma muestran que las personas suelen reprimir recuerdos de las experiencias traumáticas en un desesperado empeño por seguir adelante con su vida. Para que la persona sobreviva, muchas veces necesita desviar, ocultar o desconectar de su conocimiento experiencial del día a día ese otro conocimiento relacionado con un horror anterior.[10]Un buen ejemplo de la imposibilidad de expresar una experiencia dolorosa con palabras es una historia que contó Ruth Wajnryb sobre una

hija adulta que pidió a su madre que le describiera sus experiencias en un campo de concentración nazi. La madre no quería hablar de ello, pero, ante la insistencia de la hija, respondió enviándole una carta de cuatro páginas en blanco.[11]Puede que una persona no sea capaz de recordar fácilmente hechos dolorosos del pasado y expresarlos con palabras, pero eso no significa que esos sucesos estén olvidados. Jacques Lacan advertía que, aunque el hecho traumático puede ser algo de lo que la persona no sea capaz de hablar, continúa «ahí, en alguna parte, hablado [...] a través de algo que el sujeto no domina».[12]Como muestra el caso de Ibro, un problema como el que él tenía con las llamadas telefónicas a Europa en Navidades guardaba relación con algo de su dolorosa experiencia durante la guerra que no podía expresar con palabras.[13]

Gilead Nachmani ha investigado, en un estudio sobre el trauma y la ignorancia, cómo la sensación de impotencia (uno de los elementos habituales del trauma) puede alterar los procesos cognitivos normales.[14]El recuerdo que la víctima tiene de su experiencia traumática puede desdibujarse, volverse parcial o distorsionarse, o incluso desaparecer por completo. Rememorar el trauma resulta entonces imposible, porque, por mucho que la víctima quiera, no puede recordar sus principales detalles. Nachmani se pregunta entonces: «¿Es deseable, desde el punto de vista terapéutico, que la persona esté informada, que se vuelva más consciente? ¿Qué debe hacer para “reasociar” lo que se ha disociado?».[15]Su conclusión es que el proceso de trabajar su horrible experiencia obliga a la víctima a ir más allá del simple «conocimiento del trauma» (que sería lo que obtendría, por ejemplo, escuchando a otras personas hablar de ello). Las víctimas tienen que ser capaces de formular su experiencia dolorosa con sus propias palabras, de tal modo que ya no la ignoren y puedan incluso reconocer los efectos que ha causado en ellas.

El trauma y el nuevo conocimiento

Cuando los refugiados viven atormentados por experiencias violentas pasadas, suele resultarles difícil aprender un nuevo idioma o asimilar información básica sobre su nuevo país.

En San Luis, unos abogados y analistas que trabajan con población refugiada recordaban el caso de una mujer somalí —la llamaremos Ardo— que huyó de la violencia en su patria de origen casi veinte años atrás para convertirse en una refugiada en Estados Unidos. Ardo quería establecerse en su nueva nación de acogida, pero no lograba aprender suficiente inglés para memorizar datos triviales como cuántos estados tiene el país o quién fue su primer presidente, por lo que había suspendido el examen de ciudadanía en reiterados intentos. Los abogados que la ayudaban con su solicitud de ciudadanía estaban sorprendidos de que una mujer inteligente como ella hubiera suspendido tantas veces la prueba, así que llamaron a un amigo psicoanalista para que tratara de averiguar por qué Ardo no conseguía memorizar las respuestas a preguntas tan sencillas como aquellas.

Al principio, Ardo dio a su psicoanalista la impresión de ser una mujer joven y bien adaptada que tenía muchas ganas de ser ciudadana estadounidense y que solo le veía un problema a su patria de acogida: el frío. Después de llegar a Estados Unidos, terminó yendo a parar a Michigan, donde los inviernos son gélidos. Compartía casa con otros refugiados somalíes, pero, para ella, el lugar preferido era la cocina, cerca de los fogones. Ya no quería estar en otro sitio y se quedaba allí, en la cocina, todo el tiempo. Las voces de los hombres que oía procedentes de otras habitaciones la ponían igual de nerviosa que el frío: solo el calor de los fogones y las voces de otras mujeres somalíes lograban calmarla, al menos, de forma temporal.

Un día, esta joven se vio implicada en un accidente de tráfico leve en una carretera helada. Aunque los daños en el vehículo fueron relativamente pequeños y ella no sufrió ninguna lesión de consideración, el mundo de Ardo se derrumbó. Cayó en una profunda depresión e incluso llegó a pensar en el suicidio. Los recuerdos de sucesos terribles que había vivido en su día en Somalia comenzaron a aflorar de nuevo, más de una década

después. Como en el caso del camionero bosnio de San Luis, una insignificante colisión con un automóvil desbloqueó recuerdos de episodios violentos, pero, a diferencia de aquel hombre que tan exánime me había parecido cuando lo conocí en la carnicería, Ardo —con la ayuda de una prolongada terapia— fue trabajando su traumático pasado y, con el tiempo, comenzó a llevar una vida plena y productiva. También superó sin problemas su prueba de acceso a la ciudadanía.

Una conmoción repentina y una terapia exhaustiva ayudaron a que Ardo desbloqueara los recuerdos traumáticos que tanto pesaban de manera inconsciente en su mente y que le impedían pensar en otras cosas, incluso en las necesarias para adquirir nuevos conocimientos y aptitudes: su mente estaba tan ocupada esforzándose en ignorar lo que le había ocurrido que ignoraba todo lo demás también. El psicoanalista Julio Granel señaló en su día que, en algunas personas, un accidente contribuye a dar forma a lo que, hasta entonces, era de algún modo una experiencia informe.[16]Antes del accidente, la persona puede estar sufriendo una ansiedad severa. Luego, de repente, el drama del mundo interior pasa a ser sustituido por un drama en el mundo exterior; puede ser cualquier cosa: desde un pequeño accidente de tráfico hasta un huracán. Esa brusca injerencia desde el exterior reclama toda la atención de la persona, sacada (o, más bien, «sacudida») de su ansiedad por algún tipo de decisión o de acción. El psicoanalista británico Wilfred Bion creía que los accidentes o los desastres podían servir de vía de búsqueda (o, incluso, de encuentro) de sentido para un individuo. Los cambios evolutivos individuales suelen darse en momentos de violencia o caos. A veces, una nueva idea o un nuevo modo de verse a uno mismo solo surgen si entra en concurso alguna fuerza disruptiva.[17]

Cadáveres perdidos

Si bastante duro es ya perder a un ser querido, no saber dónde está enterrado es motivo de especial trauma y dolor. En Bosnia, se ha

puesto en marcha la búsqueda de los restos mortales de las víctimas de las masacres. El Instituto de Personas Desaparecidas de Bosnia-Herzegovina lleva identificadas a veinte mil (de un total de treinta mil) y, todos los años, se organizan en Bosnia entierros para volver a inhumar a víctimas previamente exhumadas e identificadas.

Red Rubber Boots («Botas de goma rojas»), un cortometraje documental de Jasmila Zbanić, muestra el viaje de una mujer que acompaña al experto forense Amor Mašović, quien impulsa la excavación de fosas comunes repartidas por toda Bosnia-Herzegovina.[18]Esta mujer perdió a dos hijos pequeños en la guerra y esperaba que, con la ayuda del análisis de ADN, pudiera localizar sus restos. Tras visitar muchas tumbas y fosas sin dar con rastro alguno de sus niños perdidos, la única esperanza que le quedaba era descubrir un par de botas de goma rojas que uno de ellos llevaba cuando lo mataron. Como el plástico no se descompone, esperaba que los restos de ese calzado le mostraran dónde habían enterrado a sus hijos. En la cinta, vemos cómo la llevan de una fosa común a otra. Su rostro parece congelado, sin mostrar emoción alguna. De pronto empieza a contar con una voz gélidamente desapasionada que no sueña con sus hijos como otras mujeres que han perdido a los suyos. Esas mujeres se reencuentran con sus pequeños en sueños y son felices, pero ella no cree que vaya a hallar consuelo alguno ni descubriendo los cadáveres de sus hijos ni encontrándose con ellos en sus fantasías mientras duerme.[19]

Mašović señala que, en algunos casos, las madres de hijos que fueron asesinados se negaban a ayudar a los investigadores con los análisis de ADN porque sabían que, si se detectaba una correspondencia en este, su pérdida pasaría a ser tan absolutamente definitiva que no estaban preparadas para afrontar algo así. En otros casos, los investigadores no pudieron hallar correspondencias de ADN porque ya no quedaban parientes vivos de la persona fallecida.

Según concluye Mašović, «las familias de los desaparecidos son las mayores víctimas de esta guerra. No tienen ningún lugar al que ir a llorar la muerte de sus seres queridos». Para él, ese duelo

imposible es «un genocidio que perdura». Ya no se trata de un crimen contra los muertos, explica, sino que «es un genocidio de los vivos».[20]

En un trabajo sobre las investigaciones forenses en Kosovo, Rachel Cyr advierte de que el progreso en la ciencia forense «entraña la posibilidad muy real de apartar del centro de la escena a los testigos presenciales y los testimonios de los supervivientes».[21]Las pruebas físicas suelen ser el arma más potente contra la negación de que unas determinadas atrocidades tuvieran lugar o de que las personas que estaban al mando tuvieran conocimiento de las mismas.[22]Pero la fe en la ciencia forense abre también la puerta a la fantasía de que todo fragmento que se halle podrá identificarse en cuanto se desarrolle la técnica idónea para ello. Cyr nos advierte de que las técnicas forenses nos invitan a fantasear con la posibilidad de hallar un testigo supremo: «Aquel que podría verlo y recuperarlo todo».[23]

Cyr también comenta las diferencias entre un cenotafio, que puede dar un sentido simbólico retroactivo a los escenarios aun hallándose físicamente vacío, y una tumba, que suele contener un cadáver que se puede observar, analizar o contabilizar. Un cenotafio puede ser más que un signo de que algo falta en su interior: puede servir también para señalar una pérdida que ninguna evidencia física puede erradicar, una pérdida que cada individuo lleva a su manera, una pérdida indescriptible en palabras, una pérdida sobre la que pueden circular historias, pero que, a menudo, está ligada al silencio.

Mi familia decidió crear un cenotafio para mi abuelo. Hace veinte años, cuando mi abuela murió, la familia inscribió el nombre de él junto al de ella en la lápida de la sepultura en la que ella yacía. Aquella inscripción transformó la tumba de la abuela en un cenotafio a medias, pero lleno de sentido simbólico.

Negar la evidencia

Tras las atrocidades a gran escala, suele empezar otra batalla

centrada, esta vez, en torno a las cifras. La negación del Holocausto y los muertos todavía por localizar de las guerras de Bosnia y Kosovo son enojosos ejemplos de esas luchas por el control del pasado. En el contexto de los Balcanes, la cuestión del número exacto de víctimas se convirtió enseguida en un campo de batalla sobre el que los dos bandos prolongaron su conflicto, reduciendo las cifras o aumentándolas, y valiéndose de negaciones, estadísticas y otras abstracciones.

Naciones Unidas instituyó en 1993 el Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia para juzgar crímenes de guerra cometidos tras la desaparición de dicha república plurinacional. Durante los juicios celebrados ante dicho tribunal, se presentaron pruebas factuales o forenses además de los relatos de los supervivientes y los perpetradores. Pero estos últimos, sobre todo los que vivían en territorio que estaba bajo control serbio en Bosnia-Herzegovina, presentaron también sus propias pruebas, con las que, básicamente, trataban de negar sus crímenes y presentarse a sí mismos como las víctimas.[24]Slobodan Milošević era todo un maestro del revisionismo numérico y la negación: llegó incluso a exigirle a un periodista de la BBC que testificó en su juicio en La Haya que admitiera que no había «visto ni una» de las presuntas fosas comunes que dijo haber visto en Kosovo.

Jovana Mihajlović Trbovc ha analizado recuerdos y relatos de víctimas y perpetradores de la limpieza étnica en Prijedor, la localidad de la que procedían muchos refugiados residentes en San Luis y que actualmente forma parte de la llamada República Srpska, el territorio bajo control serbio que constituye una de las dos entidades políticas que componen Bosnia-Herzegovina.[25]Las autoridades municipales de Prijedor emplearon diversas estrategias para no tener que lidiar con el hecho de que, entre 1992 y 1995, un gran número de residentes musulmanes locales fueron llevados a campos de internamiento en las afueras de la ciudad, donde vivían en las condiciones más inhumanas y donde muchas mujeres fueron violadas y muchas personas, asesinadas. Mihajlović Trbovc observó en los relatos que se habían formado para explicar el pasado diferentes formas de negación de aquellos crímenes. Los

políticos del gobierno municipal preferían poner el énfasis en que los serbios fueron las víctimas de la limpieza étnica practicada por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. En recuerdo de aquellas vidas perdidas, instituyeron una festividad especial y erigieron un monumento a las víctimas de los crímenes nazis. Su siguiente estrategia de negación consistía en afirmar que los campos de detención donde los serbios recluyeron a los musulmanes en tiempos de la guerra de Bosnia no tenían nada que ver, en realidad, con una limpieza étnica, sino que fueron, por emplear el discurso municipal oficial, «centros de recogida provisional de personas capturadas en combate o detenidas en virtud de la información operativa facilitada por los Servicios de Seguridad».[26]Para las víctimas, sin embargo, aquellas instalaciones fueron «el primer campo de concentración creado en Europa después de la Segunda Guerra Mundial», que calificaban de «fábrica de muerte».[27]

Después de la guerra de Bosnia, ya no quedaba casi ningún residente no serbio en el área de Prijedor y, por eso, no hubo intentos de celebrar ceremonias conmemorativas de las víctimas hasta después del año 2000, cuando los musulmanes bosnios comenzaron a regresar a la zona. Los políticos locales encontraron entonces una nueva excusa para no apoyar aquellas ceremonias ni la creación de un monumento conmemorativo. Su explicación fue que cualquier conmemoración de la guerra de Bosnia sería un obstáculo para el restablecimiento de las relaciones multiétnicas en el país. Les preocupaba que erigir un monumento a las personas asesinadas en los campos de detención hiriera los sentimientos de la población serbia local. Otra excusa a la que recurrieron los políticos fue la de insistir en que conmemorarían la pérdida de vidas musulmanas, pero solo cuando en Sarajevo construyeran un monumento parecido para conmemorar la pérdida de vidas serbias que allí hubo que lamentar.[28]

En los juicios de La Haya, los perpetradores hallaron toda clase de excusas cuando se les pidió testificar ante los magistrados. Cuando Ratko Mladić subió al estrado como testigo en el juicio de su colaborador, el expsiquiatra Radovan Karadžić, dijo que no

podía hablar porque no llevaba puesta su dentadura postiza. Mladić exigió que le trajeran su dentadura a la sala del juicio para que pudiera hablar. Sin embargo, cuando los alguaciles hubieron atendido su petición, Mladić se negó a compartir lo que sabía acerca de lo que había sucedido durante la guerra. En vez de eso, empezó a arremeter contra los magistrados diciendo: «No reconozco este Tribunal de La Haya, es una creación de la OTAN, un juzgado satánico, no un tribunal de justicia. [...] Nos están juzgando por haber protegido a nuestro propio pueblo de ustedes mismos».[29]

El abogado de Mladić, Branko Lukić, trató de salvar la situación argumentando que, en cualquier caso, su cliente estaba ya muy mayor y de poco podría servirle al tribunal, ya que su recuerdo de los hechos juzgados era bastante cuestionable porque padecía un síndrome conocido como de «la memoria falsa». Según Lukić, esta «categoría de trastorno de la memoria» hace que «alguien no sepa diferenciar entre la verdad y la realidad, porque cree decir la verdad aunque no esté haciendo tal cosa».[30]Con aquella confusa explicación de un presunto trastorno de memoria, Lukić trataba de ayudar a que su cliente no tuviera que revelar lo que había ocurrido realmente en la guerra.

Aunque Slobodan Milošević falleció en prisión en La Haya antes de la conclusión de su juicio, Mladić sí fue declarado culpable en 2017 de diez de los once cargos de los que se le acusaba, incluido el de ser el responsable del genocidio de Srebrenica. Fue condenado a cadena perpetua. Muchos familiares de las víctimas de los crímenes de Mladić estaban allí presentes cuando el tribunal pronunció el veredicto. Entre ellos se encontraba Nedžiba Salihović, una mujer que había perdido a su marido, su hijo y su padre en la masacre de Srebrenica. En 1995, Ron Haviv había fotografiado a Salihović en Tuzla, adonde acababa de llegar junto a miles de atormentadas personas refugiadas, mujeres en su mayoría, tras haber salido de la sitiada Srebrenica. La foto de Haviv muestra a Salihović de pie tras un soldado de la ONU, con los brazos alzados al cielo y una expresión de dolor en su rostro, como si estuviera pidiendo ayuda. Cuando,

más de veinte años después, Salihović oyó el fallo del tribunal en el juicio de Mladić, se levantó como un resorte de su asiento y volvió a extender los brazos, pero, esta vez, gritando por la alegría de saber que por fin se había descubierto la verdad y se había hecho justicia.[31]

Probablemente, algunos de los refugiados de San Luis se sintieron igual de alborozados al saber que Mladić había sido declarado culpable de sus crímenes, pero, para muchos de ellos, poco cambió en sus vidas al término del juicio. Para la gente de la Pequeña Bosnia, el pasado no solo está presente en sus recuerdos, sino que la forma en la que organizan sus espacios, o sus pequeñas tiendas y restaurantes, son todas ellas cosas que les recuerdan tiempos pasados. En mi último día en San Luis, visité una tienda bosnia de comestibles, llena de productos de las repúblicas de la antigua Yugoslavia. Allí, zumos y aguas minerales de Eslovenia compartían espacio en los estantes con latas de pescado croatas, y uno podía encontrar legumbres serbias junto a café y dulces bosnios. Tras el mostrador había una gran foto del antiguo presidente Josip Broz («Tito») vestido con el uniforme militar de gala y lleno de condecoraciones. El establecimiento parecía el espacio de fantasía de un cuento de hadas: una armoniosa reunión de las repúblicas exyugoslavas representadas a través de sus alimentos. Pero en aquel lugar no había nadie: era como si los artículos de comida y bebida fueran lo único que quedaba de un pasado perdido hace tiempo.

3

El secreto en el cuerpo: conocimiento e ignorancia acerca de los genes

En *Le gène du doute* [El gen de la duda], el novelista griego Nikos Panayotopoulos se imaginaba una sociedad de un futuro no lejano en la que los científicos han descubierto el gen determinante del talento artístico.[1]Con la ayuda de un simple test, una persona puede saber de inmediato si está «marcada» genéticamente para ser artística y creativa. De resultas de ello, tanto el mercado del arte como el mundo literario cambian muy rápidamente. Los artistas visuales o escritores dotados del gen creativo prosperan, mientras que los que no lo tienen caen en el olvido. Muchos escritores de renombre se resisten inicialmente a hacerse la prueba, pero van cambiando progresivamente de opinión porque la industria editorial empieza a negarse a publicar obras que no sean de artistas con certificación genética. La cosa es distinta para los artistas y escritores jóvenes: si poseen el gen correcto, da igual lo que escriban, porque las editoriales de prestigio se lo publican; y las galerías de arte consolidadas solo promocionan a creadores que tienen el gen artístico. Los familiares de artistas ya fallecidos comienzan a solicitar la exhumación de sus restos con la esperanza de obtener muestras analizables con las que certificar que aquel abuelo o aquella tía muertos hace años poseían el gen, y hacer así que aumente el valor de sus obras. El protagonista del libro es un viejo escritor que se niega a someterse a la prueba y no se da cuenta de que, con ello, se está condenando a sí mismo a pasar al olvido. Sufre con valentía las dolorosas consecuencias de su

decisión y comienza a escribir un elogio de la duda. En su lecho de muerte, el escritor cede a la curiosidad y se hace la prueba, pero decide no mirar los resultados y muere con su duda intacta. El lector descubre entonces que el escritor sí tenía el deseado gen, pero que su compromiso público con la causa del vivir en la incertidumbre y la ignorancia ha contribuido mientras tanto a dar la vuelta a las actitudes sociales y a que el test genético vaya perdiendo paulatinamente su influencia.

Se trata de un relato de ficción sobre el poder de la genética. En la vida cotidiana, no obstante, tenemos a menudo la sensación de que los genes encierran un secreto que necesitamos descubrir para desenterrar la verdad sobre nuestros cuerpos y, así, predecir nuestro futuro y el de nuestros descendientes. La genética ha abierto la puerta a un replanteamiento radical de la subjetividad y ha fomentado nuevos tipos de fantasías, preocupaciones y paranoias.

¿No sería mejor, tal vez, practicar la ignorancia en lo relativo a las pruebas genéticas que detectan nuestras potenciales enfermedades futuras? Muchas personas que se someten a esos test tienen problemas para afrontar los resultados: algunas lamentan habérselos hecho y a otras les cuesta determinar exactamente qué significan los resultados en cuanto a su riesgo de desarrollar una dolencia concreta en el futuro, mientras que las hay que empiezan a encadenar una prueba tras otra y, a menudo, obtienen resultados diferentes de cada una de las empresas que se las realizan, con lo que no logran alcanzar la certeza que buscaban.

También va en aumento la preocupación por el qué ocurre con los resultados de esas pruebas y quiénes tienen acceso a ellos. No faltan las ocasiones en que se puede hacer un uso inadecuado de los mismos ni los ejemplos de que eso está ocurriendo: desde las nuevas vías que se abren así para la vigilancia estatal hasta los casos de personas que no pueden contratar un seguro médico por las primas excesivas que se les cobran si se les detecta una predisposición genética a desarrollar una determinada dolencia en el futuro. Asimismo, en el campo de la criminología, abundan las teorías en torno a una posible predisposición genética a delinquir:

algo similar a aquella idea decimonónica de que algunas personas eran «delincuentes natos», desarrollada sobre todo en la obra de Cesare Lombroso. Aunque hay quienes esperan que los avances en el conocimiento de la genética lleven asociadas sentencias condenatorias menos punitivas, también hay voces que advierten que los individuos de los que se crea que tienen una predisposición genética a las conductas antisociales pasarán a estar sometidos a nuevas formas de control social. En este caso, se plantea también la cuestión de qué hacer con estos nuevos conocimientos. Aunque un individuo opte por mantenerse en la ignorancia —como el escritor de «El gen de la duda»—, socialmente ya es demasiado tarde para una opción así: el genio ya ha salido de la lámpara. Por lo tanto, es imposible ignorar el modo en que la genética afecta a cómo nos concebimos a nosotros mismos, nuestras relaciones y nuestro trabajo.

LO SÉ MUY BIEN, PERO...

En 2013, asistí a un congreso en Cambridge en el que se conmemoraba el 60.º aniversario del descubrimiento del ADN. Fue un acto que congregó a destacadísimos genetistas, así como a un buen número de emprendedores interesados en poner en marcha nuevos negocios y empresas relacionados con la investigación de los genes. Uno de estos últimos había tenido la idea de desarrollar una *app* genética para citas. Él calculaba que pronto costaría muy poco descifrar el genoma de una persona y preveía que los ingenieros informáticos podrían entonces enlazar la información génica de un individuo con su perfil de citas en línea. Imaginaba, además, que sería posible sincronizar esa información en diferentes aplicaciones de citas para móviles de tal modo que, tras la primera cita, una persona pudiera obtener información sobre las enfermedades genéticamente determinadas que sus citas, sus parejas potenciales y hasta sus hijos hipotéticos podrían terminar desarrollando.[2]Cuando pregunté a ese emprendedor si a la gente de verdad le gustaría —o si tendría derecho a— adquirir toda esa

información tras solamente una primera cita, él me respondió que a lo que seguro que ayudaría sería a no perder el tiempo con una persona que tenga una «mala» genética.

Si, en el pasado, el amor se consideraba algo básicamente «ciego» y nos enamorábamos con los ojos y la mente medio cerrados, en el futuro parece ser que el riesgo será que queramos ver y saber demasiado. Si la información genética pasa a ser poco menos que de dominio público y puede ser fácilmente interpretada mediante algoritmos y aplicaciones instaladas en los teléfonos inteligentes, es fácil suponer que nuestros encuentros románticos quedarán posiblemente ensombrecidos a partir de entonces por paranoias y ansiedades de toda clase.

Cuando las personas son presa de la ansiedad, la ignorancia suele funcionar —temporalmente, al menos— como una defensa eficiente. Sin embargo, ¿puede alguien permitirse ignorar la información proporcionada por las pruebas genéticas? ¿Cómo afrontamos los datos que se nos proporcionan en los resultados de los test genéticos comercializados por empresas privadas? En aquel mismo congreso en Cambridge, un genetista hizo las veces de portavoz de la preocupación por las pruebas genéticas comerciales; él aducía razones racionales y científicas para rechazar tales pruebas, pero sentía curiosidad de todos modos por cómo funcionaba toda esa industria de la genética. Así que decidió enviar a una compañía una muestra de su saliva con la intención de burlarse luego de las predicciones absurdas que esperaba que le remitieran de vuelta. Cuando llegaron los resultados del test, este científico comenzó a leer divertido las estimaciones de sus riesgos de desarrollar enfermedades diversas en el futuro. Su actitud cambió, sin embargo, cuando, al final del mensaje, vio que le ofrecían la opción de recibir información adicional sobre sus genes. Aquella posibilidad inquietó profundamente a nuestro científico. Aunque no creía en la utilidad de las pruebas genéticas comerciales, no pudo evitar que la naturaleza potencial de la información que el mensaje decía que obraba en poder de la compañía perturbara su científico escepticismo.

Ahora bien, inquietarse hasta ese punto por los test genéticos

significa ignorar lo que la ciencia nos dice sobre cómo funciona la genética. Salvo en el caso de unas pocas enfermedades asociadas a unos genes muy concretos, la mayoría de las dolencias no se transmiten a través del ADN sin más. La epigenética, que es la interacción de los genes con los factores ambientales, sociales o culturales, también desempeña un importante papel, aunque con frecuencia se la ignore cuando la gente piensa en el poder de los genes. De ahí que se generen toda clase de fantasías en torno a lo que supuestamente nos transmiten nuestros padres y lo que nosotros transmitiremos a nuestros hijos.

Recuerdo que, cuando mi hijo empezó a estudiar genética en la enseñanza primaria, le afectó mucho saber que algunas enfermedades y trastornos —como la miopía, por ejemplo— eran hereditarios. Como es miope (igual que yo), no estaba nada contento con que yo no hubiera arreglado mi gen defectuoso antes de tenerlo a él. Traté de explicarle que la tecnología no permite todavía semejantes intervenciones. Al final, mi hijo se quedó más tranquilo cuando recordó que la mitad de su genética procedía de su padre e incluía —en su opinión— genes muy buenos. Cuando le pregunté de qué gen estaba especialmente contento, él me contestó que «del gen de no tener demasiados amigos». En aquella época, mi hijo se quejaba a menudo de que yo tenía demasiadas amistades. La genética le proporcionó entonces una teoría muy útil para explicar su insatisfacción con el hecho de tener que ir a actos sociales cuando él prefería quedarse en casa y jugar solo.

Nacimiento indebido: racionalizar lo desconocido

En 2016, tres familias canadienses presentaron una demanda por «nacimiento indebido» contra un banco de semen de Georgia (Estados Unidos) y su distribuidor en Canadá.[3]Alegaban que el banco de semen no había investigado los antecedentes de un donante y, por consiguiente, había cometido un delito de fraude a quienes luego compraron el esperma de esa persona. Las familias habían elegido al donante en cuestión porque les pareció que era

«lo mejor de lo mejor». El banco de semen lo anunciaba diciendo que tenía un cociente intelectual de 160 y era un baterista de fama internacional que se estaba sacando un doctorado en ingeniería neurocientífica, hablaba cinco idiomas y leía cuatro o cinco libros al mes. Una familia canadiense que ya estaba criando a un niño sano concebido con esperma de ese donante recibió un correo electrónico de la agencia en el que esta, por accidente, revelaba la identidad de aquel hombre. Tras una búsqueda en línea, la familia descubrió que el donante era, en realidad, un delincuente condenado al que se habían diagnosticado múltiples enfermedades mentales, como esquizofrenia, trastorno de personalidad narcisista y delirios de grandeza. No era ningún doctorando con un CI excepcional, sino alguien que había tardado veinte años en terminar sus estudios universitarios de grado.

El esperma de ese donante en particular se usó para concebir a treinta y seis niños y niñas en Canadá, Estados Unidos y Gran Bretaña. Cuando la noticia del fraude salió a la luz, varias familias interpusieron demandas. Una madre declaró que su hijo no había evidenciado todavía ningún síntoma de enfermedad mental, pero temía que su vida diera un giro radical durante la pubertad. Comentó que había pasado cuatro meses estudiando qué donante elegir y había optado por aquella compañía en concreto porque anunciaba que sus donantes eran todos del 1 % más destacado de la población en cuanto a su salud y sus logros académicos y profesionales. Esta madre y otras familias afectadas tenían previsto dedicar cualquier indemnización económica que recibieran del banco de semen a sufragar las pruebas periódicas y los tratamientos que sus hijos pudieran necesitar si mostraban síntomas de problemas de salud mental en alguna fase posterior de sus vidas. En 2018, el tribunal competente en Atlanta ya había desestimado las tres demandas contra el banco de semen sobre la base de que, en Georgia, la ley no reconoce el concepto de «nacimiento indebido».[4]

Aunque no cabe duda de que el banco de semen representó de forma fraudulentamente engañosa las características del donante, en ningún caso podemos obviar la no menos importante cuestión

de cómo una causa judicial como esa podría afectar a los niños y niñas implicados.[5]Si se enteraron de ese modo de las circunstancias de su concepción, bien pudieron darse cuenta asimismo de que sus madres esperaban que la mitad de sus genes fueran de un padre muy inteligente y, sin embargo, se sintieron defraudadas por el hecho de que ese niño o esa niña llevara en realidad los genes de alguien con antecedentes penales y enfermedad mental. No puedo dejar de preguntarme si no habría sido mejor para la familia que primero recibió el correo que revelaba el nombre del donante adoptar una actitud de ignorancia voluntaria: resistirse a la tentación de investigar por internet y limitarse a aceptar la realidad de que la reproducción está esencialmente ligada a lo desconocido. Una mujer que engendra a un niño con un compañero sexual debería saber que es imposible prever cómo afectará la combinación de sus genes al nuevo ser humano que están creando. Y alguien que concibe con ayuda de un donante de esperma no puede estar nunca seguro de que los éxitos o cualidades de ese donante vayan a traducirse en resultados similares para su hijo o su hija.

El mismo término «nacimiento indebido» podría crearle muchos problemas a un niño que se concibiera con el esperma o el óvulo implantado «indebidos». Cuando los niños pasan por la fase de preguntarse si los suyos fueron nacimientos deseados, a menudo discurren sobre si sus padres querían un hijo o hija del otro sexo o con cualidades diferentes.

La pregunta «¿quién soy?», a menudo centrada en lo que los seres queridos (sobre todo, los padres) desean que seamos, es algo que nos continuamos planteando hasta bien entrada la edad adulta. Los psicoanalistas han abordado ampliamente la imposibilidad de obtener una respuesta satisfactoria a tal interrogante. El sujeto solo puede interpretar las palabras y la conducta de los padres o de otras personas, leer entre líneas y, en última instancia, crear una respuesta fantástica que nunca lo deja satisfecho. Cabría preguntarse qué tipo de fantasías o angustias podrían desarrollarse en niños que se enteran de que «no debían» haber nacido. Es muy posible que algunos se enfaden entonces con sus padres por haber

investigado la «verdad» sobre el donante de esperma, porque, para empezar, es probable que esa verdad haya cambiado la manera en que esos padres ven a sus hijos y haya incidido en lo que desean o esperan de estos. Los niños que «no debían» haber nacido podrían percibir cualquier obstáculo psicológico que les surgiera en momentos posteriores de sus vidas como un síntoma de una enfermedad mental o un rasgo de personalidad heredado de los genes del donante, y los padres podrían tomarse cualquier muestra de rebeldía como señal de una conducta delincuente influida por la genética, ajena a su control o su responsabilidad.

La cuestión de cómo podría sentirse un niño al enterarse de que nació del esperma «indebido» es pertinente también para el caso de una pareja de lesbianas blancas que se querelló contra un banco de semen acusándolo de haberles enviado esperma de un donante negro cuando ellas habían solicitado que fuera blanco. La pareja dijo que quería un donante con unos rasgos genéticos similares a los suyos y que había elegido a uno tras haber examinado a fondo su historial. Cuando una de ellas se quedó embarazada y supo que se había producido una confusión, la alegría inicial pronto se tornó en pesadilla: «Toda la planificación y el cuidado concienzudos que ella [Jennifer] y Amanda habían invertido en controlar la ascendencia de su bebé carecían ahora de sentido. Al instante, el entusiasmo y la expectación de Jennifer por su embarazo dejaron paso al enfado, la desilusión y el temor».[6]

Tras el nacimiento de su hija, la pareja culpó al banco de semen de haber creado una relación paterno-filial transracial no deseada que las obligó a mudarse a un lugar con una composición racial y cultural más diversa. Aunque quisieron dejar claro que querían a su hija, en el juicio señalaron que no estaban preparadas para afrontar los problemas de criar a una niña de raza mixta. Una de las mujeres recalcó que ella tenía una «competencia» limitada en «cultura» afroamericana y no deseaba que su hija se sintiera estigmatizada por culpa de las circunstancias que rodearon a su nacimiento.

Cuando preguntaron a esas madres cómo creían que se sentiría su hija con aquella demanda judicial cuando fuera ya lo

bastante mayor para entenderlo, dijeron: «Sabrá que fue contra una empresa que tenía que introducir cambios y compensarnos para que pudiéramos recibir asesoramiento y aprender a querernos más aún».[7]El tribunal desestimó la demanda, pero, de todos modos, el banco de semen reembolsó a las madres una parte del coste del esperma.

En ambas demandas judiciales por «nacimiento indebido» se argumentó que el dinero que el banco de semen fuese condenado a pagar se usaría para facilitarle terapia al hijo o hija afectados, como si los padres en todos esos casos esperaran de antemano que algo fuese a salir mal con sus pequeños. Los padres parecían haber dado por sentado que, eligiendo a un donante «perfecto» con un CI elevado o un origen racial concreto (y fiándose de las descripciones facilitadas en los catálogos del banco de semen y del poder de la selección genética), podrían predeterminar de algún modo ciertos rasgos biológicos «deseables» de sus futuros hijos. Sin embargo, cuando tuvieron que afrontar la angustiosa posibilidad de que sus hijos tuvieran los genes «indebidos», parecieron perder de pronto toda fe en la biología y cifrarlo todo a que la terapia compensara el daño causado por aquel «nacimiento indebido».

Secretos del cuerpo

Como la ciencia nos ha inculcado que los genes importan muchísimo, hay personas que consideran fundamental «ver» o comprender sus propios genes. Pero como también es muchísimo todavía lo que se desconoce sobre los genes —qué aspecto tienen o cómo funcionan, por ejemplo—, la imagen de nuestra propia genética obedece más a la ignorancia y a la acción de la imaginación que a los hallazgos de la ciencia biológica. Es una imagen, por así decirlo, que refleja más bien el estado de nuestras psiques individuales que los resultados más recientes salidos de los laboratorios.

Pese a lo que nos ha enseñado la ciencia experimental, las personas siguen tendiendo a concebir sus cuerpos conforme a lo

que Aristóteles llamó una «forma sustancial» (*morphe*).[8]Al pensar en el estado de sus cuerpos, las personas creen que su condición física está dictada y controlada por una forma o estado predefinido subyacente. Esta forma de fondo es, según la concebía Aristóteles, la «causa explicativa» del estado físico en el que las personas se encuentran.

Nuestros genes se han introducido ahora en esta noción de la forma sustancial del cuerpo: en nuestra mente, la genética es una parte importante de la causa explicativa de quiénes somos. Concebir los genes como una «causa» también incide en nuestro modo de ver a nuestros padres y familias, que son de quienes hemos obtenido esos genes. Tras padecer un ictus, J. Allan Hobson escribió una autobiografía en la que explica que sus genes le obligaron a afrontar un particular caso de elección, entre opciones que no eran realmente electivas: los destinos alternativos que le habían tocado genéticamente eran una enfermedad de Alzheimer (por la rama materna de la familia) o una afección cardiovascular (por la rama paterna).[9]

Tras su derrame, Hobson sintió como si una pequeña parte de sí mismo hubiese muerto a causa del aneurisma, y, si bien todos los indicadores físicos parecían mostrar que se estaba recuperando bien, él se sentía cada vez peor. Cuando describía esta molestia a sus médicos, Hobson tenía la sensación de que su experiencia subjetiva de la convalecencia posterior al ictus era ignorada por completo y que los doctores solo se interesaban por los datos que indicaban que estaba bien de salud. El dolor que Hobson sufrió en aquel entonces fue tal que hizo que se sintiera en la obligación de disculparse con sus propios pacientes. Hasta entonces, cuando los datos de la evolución médica de estos señalaban que estaban bien o que respondían adecuadamente al tratamiento, él mismo había tendido a no dar importancia al sufrimiento que decían estar sintiendo.

Cuando Hobson sufrió su segundo derrame, comenzó a preguntarse si los genes de su padre no le estarían hablando como ya habían hablado en su día —suponía él— a su padre. Con aquella sensación de que la genética heredada era la causante de su

enfermedad, Hobson sintió una nueva y diferente conexión con su padre. El progreso de la recuperación clínica de Hobson tras ese segundo ictus se pareció mucho a un proceso psicológico (o psicoterapéutico) de desciframiento de la relación con su padre.

La ansiedad por el miedo a la muerte puede manifestarse en algunos casos en forma de interrogante acerca de los genes transmitidos de padre a hijo, mientras que, en otros, puede implicar cierta obsesión con la edad concreta a la que murió un progenitor. Por ejemplo, un hombre ruso comenzó a sufrir extraños ataques de ahogo y, en una ocasión, llegó incluso a desmayarse en la calle.[10]Cuando los médicos vieron que no podían hallar causa física alguna para sus síntomas, lo enviaron a un hospital psiquiátrico. Una psicóloga que trabajaba de asesora allí preguntó por los antecedentes familiares de aquel hombre y descubrió que su padre se había suicidado a los treinta y nueve años. Consultó entonces la edad del paciente y se dio cuenta de que tenía treinta y ocho. En las conversaciones que mantuvo con él, se hizo evidente que la ansiedad que le producía la posibilidad de morir a la misma edad que el padre tenía una influencia muy importante en sus episodios de incapacidad respiratoria.

Calvin Colarusso ha descrito un caso similar: el de un tal Sr. B que buscó ayuda en el psicoanálisis para la aguda ansiedad que le producía el miedo a morir.[11]La ansiedad se volvió especialmente pronunciada cuando el Sr. B cumplió los cuarenta y nueve años, pues su padre había fallecido diez días antes de su 50.º cumpleaños. Tras aquella pérdida, además, la familia había caído súbitamente en la pobreza. Ya en la edad adulta, el Sr. B se esforzó por labrarse una exitosa y próspera carrera profesional para asegurar la situación de su familia «a prueba de balas» en el caso de que él muriera y evitar así que padecieran la pobreza que él tuvo que soportar tras la muerte repentina de su padre.

Cuando el Sr. B cumplió cuarenta y nueve años, su médico detectó una apreciable disminución de su testosterona, que interpretó como una posible causa de su depresión. Al Sr. B se le recetaron entonces antidepresivos, pero no parecían servir de mucho. En el temido día en que el Sr. B cumplió cincuenta años, su

madre entró repentinamente en coma; falleció dos días más tarde. Tras aquel doloroso suceso, el Sr. B empezó a recordar que, de niño, le había deseado alguna vez la muerte a su padre, así como lo horrorizado que se sintió cuando aquellos deseos parecieron hacerse realidad con el fallecimiento prematuro de este. Sin embargo, en un momento determinado del análisis, dijo: «Estoy empezando a verle como hombre, y no solo como mi papá». A partir de entonces, el Sr. B fue dejando poco a poco los antidepresivos y comenzó a sentirse mejor. Para sorpresa de su médico, su testosterona también recuperó sus niveles normales.

El año previo a su 50.º cumpleaños, el Sr. B había empezado, por así decirlo, a «liquidar todos sus asuntos», y la caída en sus niveles de testosterona era una señal física de su «preparación» para la muerte. El psicoanalista interpretó esa variación de la testosterona como una inusual forma de «castración hormonal» autoinducida, relacionada con los deseos infantiles que el Sr. B había tenido de matar a su padre y ocupar su lugar. No obstante, también hay que preguntarse qué papel tuvo la muerte de su madre en la disipación de la ansiedad del Sr. B. ¿Fue como si ella falleciera en cierto sentido en vez de él? ¿Modificó la muerte de la madre algo en relación con los deseos incestuosos que él había albergado de niño?

Si Hobson oyó en los genes de su padre una voz que le anunciaba su propia mortalidad, para el Sr. B fue el número cincuenta el que actuó como heraldo de muerte. En ambos casos, el miedo a morir se inscribió como fijación en sendos objetos de ansiedad: en el primero, en la idea de que los genes asumen el control de la vida y, en el segundo, en la posibilidad de llegar a una determinada edad. La lección aquí es que las preocupaciones de Hobson por su herencia genética no son ni más ni menos «científicas» que la honda inquietud que al Sr. B le producía la inminencia de su 50.º cumpleaños. Ambos hombres concebían el objeto de su ansiedad como una causa explicativa del estado en que se encontraban.

Psicoanálisis y genética

Las personas suelen consultar a un genetista no sobre una enfermedad presente, sino porque les preocupa el riesgo que corren de enfermar en el futuro. La psicoanalista Andrée Lehman señaló que, en muchos casos, las mujeres que consultan a los genetistas sobre su riesgo de desarrollar cáncer de mama ya estaban preocupadas de antemano por su futuro o por el origen y la transmisibilidad de los genes. Estaban llenas de dudas e incertidumbre y, por lo tanto, eran ya presa de la ansiedad. Cuando se les informaba de que no corrían peligro de desarrollar un cáncer de mama de origen genético, algunas parecían satisfechas con la noticia, expresaban su alivio, daban las gracias y decidían seguir las recomendaciones de prevención. Sin embargo, otras parecían estar igual de angustiadas que antes, cuando no más. Exigían más pruebas o comenzaban a centrarse en otros órganos en los que también temían que creciera algún futuro tumor maligno.[12]

La decisión de hacerse un análisis sobre alguna predisposición genética puede constituir un incidente familiar problemático. Por ejemplo, en la película *Siempre Alice*, una mujer de mediana edad, Alice (interpretada por Julianne Moore), es una ambiciosa profesora de lingüística que, de pronto, empieza a perder la memoria. Su neurólogo le diagnostica un alzhéimer precoz de origen genético. Cuando Alice comunica su enfermedad a sus hijos, ya adultos, les informa también de que corren el riesgo de haber heredado el gen responsable de la misma. Anima a sus hijos a hacerse la prueba correspondiente, pero también les advierte de que tal vez no quieran saber si han heredado la predisposición a padecer la misma enfermedad que ella. La hija mayor, que quiere formar una familia, decide hacerse la prueba porque quiere saber si transmitirá el gen a sus futuros hijos. Tiene también muchas esperanzas depositadas en la medicina si el resultado es positivo, pues cree que la ciencia pronto descubrirá un tratamiento temprano que detenga el avance de la enfermedad. Los resultados de su prueba son positivos, pero no parece que los gemelos a los

que posteriormente da a luz hayan heredado el problema. Su hermano da negativo en la prueba, mientras que la hija pequeña, Lydia, que quiere ser actriz y es quien, al final, cuida de su madre enferma, decide no hacérsela. En la película no se explican los motivos de esa ignorancia voluntaria de Lydia a propósito de su genética, pero sí se nos muestra que, de todos los miembros de la familia, ella es la que más atención y compasión muestra hacia su madre.

Hay personas para las que la información genética es algo difícil de afrontar. Puede que la entiendan, pero que sean incapaces de aceptarla. Sus conocimientos pueden facilitarles la comprensión intelectual de esos datos, pero no les permiten vencer las preocupaciones o creencias que ya tenían. Los psicoanalistas que trabajan con personas con ansiedades referidas al cáncer señalan que esta enfermedad puede evocar fantasías de declive tanto físico como mental, así como de rendición y pérdida. Son fantasías vinculables a cómo se percibe el cáncer en el grupo familiar amplio. En el caso de algunas personas, las relaciones de familia pueden verse radicalmente reconsideradas o trastocadas cuando se hacen una prueba genética. De pronto, pueden recordar ciertos sucesos familiares pasados o ciertos conjuntos de creencias de familia; otras pueden conectar de nuevo con tradiciones familiares anteriormente abandonadas. Los familiares de la generación más joven pueden sentirse enfadados por los genes que han heredado, mientras que los de la generación de más edad pueden sentirse culpables de haber transmitido algo malo a sus descendientes.

Aunque algunas personas desarrollan estrategias que les permiten ignorar sin más la información genética importante, otras intentan realizar el ajuste cognitivo necesario absorbiendo ese conocimiento, pero sin considerarlo algo establecido, asegurado o determinante. Los problemas surgen cuando ese conocimiento genético se percibe como incuestionable y cuando la gente se identifica con el vocabulario de la probabilidad estadística con el que a menudo se expone la información genética.

La forma en que los médicos exponen una información

perturbadora influye en la ansiedad del paciente, pero la forma en que ese paciente escucha esa información —o el hecho de que la escuche o no— también importa para entender su reacción.[13]Aun así, la pregunta sigue siendo si los pacientes tienen derecho a la ignorancia. ¿Pueden avisar a los médicos de antemano que no quieren conocer información sobre su salud si esta es mala? Los debates sobre el derecho a no saber también forman parte de los estudios sobre ética en el campo de la genética. Aunque, en algunos casos, habrá personas que decidan voluntariamente no someterse a pruebas genéticas ni conocer los resultados de estas, en otros casos, es posible que alguna que otra información sobre la genética de la persona le llegue de forma inadvertida a través de los llamados hallazgos incidentales.[14]Por ejemplo, cuando las personas acceden a formar parte de una investigación científica, no pueden renunciar tan fácilmente a no enterarse de ciertos descubrimientos inesperados que sobrevienen durante el estudio. En ese caso, la pregunta éticamente relevante es si una persona puede informar al investigador por adelantado de su deseo de no saber nada de ningún hallazgo incidental. ¿Está obligado el médico a mantener esa promesa en casos en los que haya posibilidad de tratamiento de la enfermedad detectada por casualidad? Los genetistas también se enfrentan al dilema de si deben comunicar lo que saben cuando descubren de modo fortuito que unos familiares no están genéticamente emparentados. ¿Y si, cuando una familia se presenta voluntaria para participar en una investigación genética determinada, el genetista descubre que los padres no están genéticamente emparentados con su hijo y sale a la luz que, al nacer este, se produjo una confusión en el hospital? Tanto en esa como en las pruebas posteriores, el genetista podría optar por no contar nada a la familia sobre semejante hallazgo si no se descubriera ninguna enfermedad de transmisión genética en ninguna de esas personas voluntarias. No obstante, si el genetista sí hallara una afección de ese tipo, la presión para informar a la familia tanto de este descubrimiento como de su ausencia de parentesco genético sería muy elevada.

Genes y delincuencia

Como hemos visto, hay personas para las que la información sobre su genética está ligada a la duda y la ansiedad, pero para otras representa certeza: una respuesta —por ejemplo— no solo a por qué han enfermado de algo, sino también a por qué se han comportado de un modo determinado. En el terreno jurídico y legal, la genética ha desempeñado en la última década un importante papel en los debates en torno al determinismo y el libre albedrío, así como en los relacionados con la responsabilidad y el castigo.

En algunos procesos judiciales, se llama actualmente a testigos expertos en genética para que testifiquen que alguien tal vez tuviera en sus genes una predisposición a cometer actos delictivos. Un ejemplo de ello fue el juicio a Abdelmalek Bayout, ciudadano argelino, en Trieste (Italia) en 2009.[15]Bayout estaba acusado de haber matado a Walter Felipe Novoa Pérez por haberse burlado del maquillaje de ojos que aquel llevaba ese día por motivos religiosos. A Bayout se le diagnosticó un trastorno mental que fue tenido en cuenta como atenuante para que su sentencia condenatoria fuera de solo nueve años y dos meses de prisión. Bayout recurrió y, en la revisión de su juicio, un experto en genética testificó que el acusado posiblemente estaba genéticamente predeterminado para cometer un crimen violento. El experto destacó la presencia de ciertos cambios en el gen *MAOA*, responsable de la regulación de los neurotransmisores (la serotonina y la dopamina entre ellos). Tras alegar a favor de su argumento algunos estudios que vinculaban un mal funcionamiento de ese gen con la tendencia a ser violento, el experto concluía que los genes tal vez fueron relevantes en el comportamiento de Bayout.[16]El tribunal admitió ese argumento y redujo aún más la condena del acusado.

En las últimas décadas, se han cuestionado mucho los estudios que sugieren la existencia de una predisposición genética al comportamiento delictivo. Han resurgido antiguos debates sobre la importancia relativa de lo innato y lo adquirido, pero en

relación ahora con la epigenética; el foco se ha desplazado, además, del análisis de los genes al análisis de cómo el ambiente afecta a la expresión génica.

En Estados Unidos, la idea de que podría haber una determinación genética que predisponga a la violencia cobró fuerza tras la publicación del libro *The Anatomy of Violence*, del psicólogo forense Adrian Raine.[17]Como ejemplo de esa predisposición genética a la violencia, Raine se basó en el caso de Jeffrey Landrigan, un hombre que fue condenado a muerte por dos asesinatos distintos y cuyo padre biológico había recibido idéntica sentencia por crímenes similares.

El caso de Landrigan nos presenta una perturbadora historia de violencia y criminalidad en una misma familia. El bisabuelo de Landrigan era un contrabandista de alcohol. Su hijo, el abuelo de Landrigan, murió en un tiroteo con la policía durante un atraco a un banco, y su hijo, Darrel Hill, fue testigo de los disparos. Posteriormente, Hill también se convirtió en un criminal. Cometió dos asesinatos y fue condenado a muerte. Hill tuvo un hijo, Billy, a quien solo llegó a ver cuando era todavía un bebé. Cuando Billy tenía solo seis meses, su madre lo abandonó en una guardería.[18]Billy fue adoptado más tarde por una familia en la que, según algunos testimonios, recibió una buena atención y cariño, y, según otros, tuvo que soportar a una madre adoptiva alcohólica que se mostraba a menudo agresiva con el pequeño. Esta familia de adopción le cambió el nombre a Billy por el de Jeffrey. En su juventud, Landrigan tuvo problemas con las drogas y el alcohol y estuvo internado en varias instituciones para menores delincuentes. Ya de adulto, mató a dos personas, como había hecho su padre biológico, Darrel Hill, y fue igualmente condenado a la pena capital.

Hill, recluido en el corredor de la muerte, dijo en referencia a su hijo biológico: «No creo que a nadie le quepa duda alguna de que [Jeffrey Landrigan] estaba cumpliendo su destino. [...] Creo que, cuando fue concebido, quedó sellado que lo que yo era lo sería él. [...] No lo veo desde que era un bebé que estaba en una cama bajo cuyo colchón yo guardaba dos pistolas del calibre 38 y

Demerol [meperidina]; sobre esa base dormía él».[19]

La conclusión de Raine es entonces la siguiente: «Esa pistola y esas drogas colocadas bajo la almohada de su bebé eran un presagio de lo que estaba por venir. De tal palo, tal astilla (ya sea esta violencia, drogas o alcohol). No parece que Landrigan estuviera haciendo mucho más en su vida que reproducir los mismos pecados que su padre biológico».[20]A juicio de Raine, el hecho de que, luego, Landrigan fuese adoptado y, según la versión del propio Raine, querido por su familia de adopción no podía cambiar ya el determinismo biológico inscrito en su composición genética.

De todos modos, la historia de Landrigan puede interpretarse de otras maneras. Para empezar, existe la posibilidad de que padeciera daños cerebrales como consecuencia de la drogodependencia de su madre durante el embarazo. Esta fue una de las posibilidades barajadas en la sentencia del Tribunal Supremo de 2007 sobre el caso de Landrigan, en la que se examinaba si este había estado bien representado por su abogado de oficio cuando se le condenó a muerte en el juicio de 1990, porque Landrigan no había permitido que se utilizara ninguna circunstancia atenuante en su defensa y también se había negado a que su exesposa y su madre testificaran a su favor.[21]Cuando el caso terminó ante el Tribunal Supremo, la mayoría de los miembros de este ratificaron las condenas a Landrigan, pero cuatro de ellos discreparon y, en su argumentación, la cuestión de los componentes biológicos y psicológicos del crimen de Landrigan ocupó un lugar destacado. El juez John Paul Stevens, como redactor de la opinión de los cuatro discrepantes, cargó al abogado de Landrigan claramente con la culpa por no haber encargado una evaluación psicológica de su defendido, la cual «habría revelado un grave trastorno orgánico cerebral». Stevens criticó al defensor por no haber consultado con un experto para que explorara los efectos de la bebida y del consumo de drogas de la madre biológica del acusado durante el embarazo de este. Además, Stevens llamó la atención sobre el hecho de que el abogado no hubiera presentado la historia de la problemática infancia de Landrigan en el seno de su familia

adoptiva, que hizo que en su juventud quedara grabada «la marca del abuso físico y emocional, de la desatención de sus padres adoptivos, de sus propios problemas de toxicomanía[,] [...] de una educación atrofiada y del internamiento recurrente en clínicas de rehabilitación, un psiquiátrico e instalaciones policiales».[22]Se trata de un resumen del caso que pone el énfasis, además, en la interacción entre los genes y los factores ambientales.

Un enfoque psicoanalítico, sin embargo, se habría centrado en la identificación psicológica de Landrigan con su padre, y no en su conexión genética. Según varios testimonios, se sabe que Jeffrey Landrigan pasó años tratando de dar con la pista de su padre biológico, Darrel Hill, y lo encontró no mucho después de que Jeffrey cometiera su primer asesinato, que fue, a su vez, al poco de que Landrigan, que tenía entonces veinte años, hubiera salido de la cárcel, se hubiera casado y hubiera sabido que iba a ser padre. Un día, salió a beber con un amigo de la infancia, Greg Brown, a quien incluso había pedido que fuera el padrino de su futuro hijo. Discutieron porque Brown le había llamado «julay», y entonces Landrigan le apuñaló y lo mató.

A Landrigan lo condenaron a cadena perpetua, pero, tras recurrir la sentencia, esta se le redujo a veinte años de prisión.[23]Cuando cumplía condena, otro recluso le dijo que, en una cárcel en la que había estado antes, había conocido a alguien que se parecía a él. Landrigan logró contactar con esa persona y descubrió entonces que era su padre biológico, Hill. Así pues, Landrigan encontró a su padre mientras estaba en la cárcel por haber cometido un delito, y ambos comenzaron a intercambiar cartas mientras cumplían sendas sentencias en penales diferentes.

Es posible que Landrigan tuviera entonces la sensación de que lo que se esperaba de él era que siguiera los pasos de su padre, dado que, tanto en su familia de adopción como en su escuela, era bien sabido que era hijo de un criminal. Tampoco deberíamos obviar el hecho de que Landrigan había estado atrapado en la angustiosa red de la delincuencia desde que era un bebé. Que su padre escondiera dos pistolas de calibre 38 y Demerol bajo el colchón del pequeñín pudo haber tenido consecuencias

importantes para el desarrollo de este. Las personas que tienen niños a su cargo pueden influir en ellos de muchas formas directas distintas, pero también hay vías inconscientes por las que estos pueden notar y asumir las ansiedades de sus cuidadores. Incluso un pequeño de dos años puede darse cuenta de que los adultos que esconden armas de fuego bajo su colchón no se sienten seguros, y esa inseguridad puede convertirse en un temor propio del niño. Por otra parte, no podemos pasar por alto la tremenda desatención en la crianza que representa la presencia de esas pistolas en la casa. Entre los orígenes de los rasgos psicopáticos del carácter, se han identificado factores como las lesiones cerebrales sufridas en la infancia o el abandono crónico por parte de unos cuidadores que no interactúan con el niño ni demuestran interés por él durante la fase simbiótica de su desarrollo.

El término «padre» tiene un papel esencial en la historia de Landrigan. Cometió su primer asesinato cuando estaba a punto de ser padre y mató al hombre que iba a ser el padrino de su hijo. Estos datos podrían tener importantes ramificaciones para una explicación psicoanalítica de su crimen. Si bien Landrigan dedicó gran parte de su juventud a buscar a su progenitor biológico, el hecho de que él mismo estuviera a punto de convertirse en padre tal vez activó algo en su interior que propició su estallido de violencia contra el hombre que supuestamente iba a asumir el papel paterno simbólico de padrino.

A Hill también le había perseguido mucho tiempo el fantasma de su propio padre, a quien había visto morir a disparos de la policía y que a menudo se le aparecía en alucinaciones. Ya durante su juventud, oía la voz de su padre diciéndole que no podría evitar que lo mataran y que, por eso, él debía matar primero. Otra posible obsesión común a padre e hijo fue la de los impulsos homosexuales. También Hill (como Landrigan) enfureció cuando alguien le llamó «julay» en la cárcel. Tras el insulto, apuñaló a aquel hombre y lo mató, y luego alegó que había actuado en defensa propia ante una insinuación sexual.

Cuando Landrigan cumplía condena, y a pesar de la gravedad del delito de asesinato por el que estaba en prisión, se le asignó a

una cuadrilla de trabajos forzados de mínima seguridad, lo que le permitió fugarse del penal. Ya en el exterior, su primer deseo fue dar con su madre biológica, que vivía en Yuma (Arizona). De camino allí, hizo parada en Phoenix, donde conoció a un hombre llamado Chester Dyer, que trabajaba en un gimnasio y tenía la conocida costumbre de ligar con hombres y llevárselos a casa para acostarse con ellos. Al cabo de unos días, hallaron a Dyer muerto en su piso, estrangulado con un cable eléctrico y apuñalado. Esparcida sobre la cama, había una baraja de cartas pornográficas con imágenes de hombres desnudos en poses sexuales, con el as de corazones apoyado contra la espalda de Dyer. La policía volvió a detener a Landrigan cuando estaba atracando una gasolinera. Su calzado encajaba con las huellas encontradas en la escena del crimen de Dyer. Landrigan negó haberlo matado; dijo que Dyer le había hecho insinuaciones sexuales, pero que había sido otro hombre el que lo asesinó.

En su relato de la historia de Landrigan, Dan Malone y Howard Swindle se preguntaban: «¿Son las cartas cromosómicas que están repartidas ya desde antes de nacer lo que determina si un individuo acaba siendo un sociópata o una persona de provecho para la sociedad? ¿O es más bien el mundo en el que el niño se cría lo que forja el molde en el que se forma el adulto en el que se convertirá?».[24]Algunos teóricos entienden que Landrigan era un criminal predeterminado como tal por su genética; otros ven sus actos como algo también predeterminado, pero por sus antecedentes sociales. Ninguna de las dos explicaciones esclarece esa particular forma de goce que pudo haber experimentado mientras cometía su crimen. Su asesinato de Dyer fue muy idiosincrásico, ingenioso incluso, no una simple reacción descarnada a unas condiciones biológicas o culturales de ese momento. Su ordenada y muy expresiva disposición de los naipes en casa de Dyer da a entender que Landrigan era algo más que una herramienta en manos de un poder superior —el de sus genes, por ejemplo—; era en gran medida un sujeto activo que quería dejar una impronta simbólica en la escena de su crimen.

Lejos de hacerlo siguiendo los dictados de una secuencia de

código genético, Landrigan bien pudo haber cometido ese acto tratando de enfrentarse a tales determinantes. Estaba actuando dentro de una tradición familiar de violencia, pero había modificado la brutalidad irreflexiva de su padre y su abuelo sustituyéndola por una veta maliciosamente sofisticada de conducta criminal que era muy suya.

En la perspectiva desde la que un genetista (o incluso un sociólogo) contempla la criminalidad de la familia de Landrigan no caben tales distinciones entre las acciones de una generación y las de las otras. Los actos criminales, desde el punto de vista genético, son simplemente eso, «criminales» en mayor o menor grado. Un psicólogo policial o incluso un inspector tienen una visión más amplia y saben que las cosas no son así de simples. Por lo general, los actos criminales —los asesinatos— representan obsesiones y dramas psicológicos muy diferentes unos de otros. A diferencia de sus antecesores criminales, Landrigan comprendió a un determinado nivel que su vida estaba muy centrada en la búsqueda de algo (o alguien) con lo que (o con quien) se pudiera identificar. Lo ejecutaron en 2010 y sus últimas palabras fueron «*Boomer Sooner*», el grito de guerra de los seguidores del equipo de fútbol americano de la Universidad de Oklahoma, los Sooners.

GENES: ¿INFORMACIÓN DE QUÉ?

La biología molecular tomó prestado de la informática el término «programa» para referirse a la información genética potencialmente contenida en un organismo. El término «información» mismo nos indica que estamos tratando con datos semánticos que se pueden comunicar. También nos transmite enseguida la impresión de que esa información actúa como un imperativo o una causa: si poseemos información, podemos interpretarla u ocultarla, reaccionar a ella o ignorarla. Además, los avances científicos elevan la esperanza de que pronto podamos controlar o corregir nuestros genes. Uno de los fundadores del Proyecto Genoma Humano, por ejemplo, declaró que, gracias a la

descodificación del genoma, por vez primera una criatura viva podía entender sus orígenes y ponerse a diseñar su futuro. Evelyn Fox Keller llegaba también a la conclusión de que, cuando la vida se resitúa en los genes y se redefine en términos del contenido informacional de estos, el proyecto de remodelación de la vida, o de reorientación de la trayectoria futura de la evolución, puede formularse como algo viable y manejable.[25]

Vivimos en la época de lo real neurogenético, por así decirlo. Esperamos hallar la verdad buscándola en el cuerpo, pero, al mismo tiempo, olvidamos que la subjetividad humana —con su imaginación, sus fantasías, su conducta autolesiva y su *jouissance* ligada a la transgresión— no se puede reducir a un código genético ni a una máquina neuronal impulsada por los complejos patrones activadores seguidos por las células de nuestro cerebro. Sin embargo, los nuevos conocimientos sobre el cuerpo están afectando a cómo se relacionan las personas con sus propios organismos y con sus antepasados. Además de las nuevas fantasías en torno a los genes, también está sufriendo un cambio el sentido de la identificación. En los casos de «nacimientos indebidos», tanto los hijos como los padres pueden interpretar los genes ligados al donante indebido como el factor determinante del comportamiento de los primeros y pueden atribuir cualquier problema mental o rebeldía a la genética de ese donante. No obstante, también existe la posibilidad de que —dejando la genética a un lado— un niño comience a identificarse con el padre biológico (o a seguir sus pasos), ya fuera este un donante de semen anónimo, ya fuera un progenitor que abandonó a ese hijo o hija.

Cuando la ciencia genética hace hincapié en la importancia de la epigenética al reconocer que el impacto último del efecto de los genes depende de factores sociales y ambientales, también está enfatizando el poder de la familia y de otras relaciones intersubjetivas en la vida de la persona. Incluso hay estudios que tratan de sentar una base genética para las conductas impulsivas contra la ley en los que se señala que un entorno emocional inestable en el hogar familiar y, sobre todo, los abusos domésticos son los desencadenantes de la actividad de los genes vinculados a

la impulsividad. Sin embargo, esos estudios tendrían que considerar hasta qué punto la proliferación de noticias de ese tipo en los medios tienden a reducir los hallazgos de investigaciones genéticas complejas a meras simplificaciones exageradas, como cuando titulan que ya se ha descubierto el «gen de la conducta criminal», pues estas son simplificaciones que tienen un efecto importante en cuanto al cuerpo, las fantasías inconscientes y las identificaciones del sujeto. Con la difusión de la creencia de que los genes son responsables de la criminalidad, estamos creando un entorno epigenético —en el lenguaje y la cultura— que todo estudio sobre genética y conducta debería tener en cuenta.

4

Negación de la enfermedad

María comenzó a sentir unos terribles dolores en el vientre y lo primero que pensó era que estaba sufriendo una intoxicación alimentaria. Le echaba la culpa al restaurante en el que había almorzado y se lamentaba de haber insistido en acabarse la comida a pesar de que le sabía rara. Al cabo de unas horas, el dolor se volvió insoportable y María terminó yendo a urgencias, donde una ecografía reveló una enorme masa en el abdomen. La operaron para extirparle del colon un tumor de gran tamaño. Cuando despertó de la intervención, le dijeron que había sufrido un íleo y que un análisis del patólogo determinaría si la masa extraída era maligna.

María se tranquilizó al oír la palabra «íleo». No mucho antes, a una de sus amistades le habían diagnosticado precisamente eso y se había recuperado muy rápido. Lo importante para María, en aquel momento, era que un íleo no era un cáncer, sino un bulto benigno que obstruye el colon. Se aferró a aquel diagnóstico e ignoró por completo la advertencia del médico de que había que estar pendientes de los hallazgos patológicos. Para María, la palabra «íleo» se convirtió en una explicación de toda clase de problemas que había experimentado previamente: indigestión ocasional, sensación de hartazgo y falta de apetito. Además, empezó a contar a todos sus amigos y familiares lo afortunada que había sido por haber tenido solamente un íleo, en vista de los muchos pacientes del ala de hospital en la que estaba a los que se les había detectado un cáncer.

Cuando el médico informó a María de los resultados de la biopsia, ella no le dejó que le explicara nada. En cuanto pronunció la palabra «adenocarcinoma», María lo interrumpió con una perorata sobre el íleo, alardeando de su buena suerte por no haber tenido cáncer y mostrándose compasiva con aquellos que sí tenían que lidiar con diagnósticos de tumores malignos. Su agitado monólogo no dio al doctor oportunidad alguna de explicarle que su íleo era, en realidad, una forma de cáncer de colon que, por fortuna, no se había extendido a los órganos adyacentes. De ahí que no se le recomendara terapia adicional alguna por el momento. Cuando le dieron el alta, a María también le entregaron un documento en el que se detallaba toda esa información. Nunca lo leyó.

El marido de María sabía muy bien cuál era el diagnóstico de su esposa. Le impactó ver cómo su mujer, una persona de excepcional inteligencia y siempre ávida de aprender cosas nuevas, se consolaba de ese modo con la negación. Como no estaba seguro de si debía obligarla a reconocer su dolencia real o debía respetar su autoengaño, comentó sus preocupaciones con una comunidad digital de personas con parejas de pacientes de cáncer. Un día preguntó cómo conseguir que alguien que se encuentra en estado de negación a propósito de su enfermedad afronte la verdad. Un médico anónimo respondió estableciendo una analogía con la comida. La gente prueba tipos de alimentos nuevos y desconocidos de muchas formas distintas: algunas personas actúan con valentía y se meten un bocado grande en la boca y luego se lo tragan sin más, mientras que otras examinan con recelo aquel trozo de alimento desconocido y le dan un mordisquito con suma cautela. Las hay que, tras ese primer bocado, prueban a dar otro, y las hay que apartan aquello de la cara totalmente asqueadas, sin querer acercárselo a la boca nunca más. Algo muy parecido sucede con personas que se enfrentan a una enfermedad con riesgo para su vida, aseguró el médico. Algunas quieren saberlo todo de esta; profundizan en su dolencia con entusiasmo, investigan sobre ella, hablan sobre ella. Otras, sin embargo, proceden con cautela; puede que traten de aprender algo sobre su afección y, al poco, lo dejen

estar. Y también hay individuos a los que hasta el más mínimo nivel de información o indagación les resulta demasiado angustiante y, por ello, crean toda clase de mecanismos protectores para escudarse y no enterarse de nada que pueda resultarles alarmante o desagradable.

María entraba en esta última categoría de personas. Ella siguió hablando de su íleo y, al poco tiempo, la gente de su entorno dejó de preguntarle por su enfermedad. Ni siquiera sus médicos le mencionaban nunca que su íleo era una forma de cáncer. Para protegerse de todo posible diagnóstico futuro de cáncer, tomaba religiosamente diversas vitaminas y se convirtió en una apasionada creyente en los poderes de ciertas hierbas que compraba en una farmacia asiática, todo con la intención de impedir el desarrollo de un cáncer en el futuro. Jamás sufrió una recidiva de sus síntomas.

Se podría especular con la posibilidad de que, en cierto sentido, María «supiera» que tenía cáncer, pero hubiera encontrado estrategias varias para protegerse de tan insoportable conocimiento. Para María, «íleo» era una palabra mágica: lo que los antropólogos describen como una palabra con un poder especial para proteger a una persona del peligro.

María se protegió de la realidad de su enfermedad, en primer lugar, negándose a atender a la explicación de su médico y, luego, no leyendo el informe diagnóstico de este. Otra parte de su estrategia de defensa consistió en traspasar toda su angustia a su marido. Al encerrarse ella en una burbuja de ignorancia voluntaria, su esposo asumió la carga de saber lo que ella no quería reconocer. Y al permitir que María continuara ignorando la verdad, él la ayudó a aliviar la ansiedad que ella sentía. Además, también protegía a María al animar a otras personas a evitar el tema del cáncer cuando ella estuviera presente.

Este caso indica que la capacidad que tiene un individuo de preservar su ignorancia —voluntaria o no— depende de la disposición de otras personas a colaborar en ello. Se trata de la misma estrategia que vemos en acción en muchos casos de ignorancia y negación. Cuando otras personas siguen la corriente a

alguien que ha optado por la negación como táctica para eludir una información perturbadora, la ansiedad de este alguien se transfiere a otros. En el caso de otra pareja que también estaba lidiando con la amenaza del cáncer, fue la esposa la que se encargó de suavizar la ansiedad al ocuparse de todas las conversaciones sobre la enfermedad del marido. Ambos eran personas de un nivel de estudios alto, pero tras su diagnosis, el esposo asumió un papel de hijo. La mujer siempre era la que explicaba a otras personas los procedimientos médicos que le habían practicado a él, al tiempo que presumía de sus habilidades como cocinera, que, según decía ella, habían ayudado mucho a devolver las fuerzas al enfermo. También explicaba a los amigos de forma compulsiva y reiterada lo contenta que estaba de que su marido no sufriera cáncer. En presencia de los médicos, que sabían la verdad, la esposa hablaba con todo lujo de detalles sobre la naturaleza benigna de la dolencia de su marido y jamás transmitía sensación alguna de que supiera la verdad. Para mantener esta ilusión dependía de unos interlocutores que, aun sabiendo la verdad, permanecían en silencio y cuya aparente aceptación de sus monólogos servían de apoyo a las explicaciones que ella iba dando. El marido solía estar callado durante esos discursos y asentía con la cabeza cuando su esposa describía los detalles de su enfermedad. No quedaba claro si él también estaba en una situación de negación o si solo estaba intentando proteger a su mujer de la angustia que saber la verdad le provocaría. Por suerte, no necesitó un tratamiento agresivo, por lo que su esposa pudo seguir evitando admitir la gravedad de los problemas de salud de su marido.

En el ámbito de la medicina, las estrategias de negación e ignorancia han cambiado un poco en estas últimas décadas a raíz de la implantación de los procedimientos de «consentimiento informado» y del hecho de que el personal médico se ha visto más presionado para informar a los pacientes sobre la naturaleza de sus dolencias y los riesgos potenciales de los tratamientos, como comentaré más adelante.

También se ha producido un cambio en el modo en que las personas niegan ahora enfermedades potencialmente letales, lo

cual es atribuible a ciertas transformaciones generales en la percepción de la capacidad de acción humana en la sociedad capitalista posindustrial. Algunas concepciones muy extendidas sobre la libertad de elección y la creencia en el poder de la toma racional de decisiones han contribuido a ese cambio y a la idea de que los individuos tienen que responsabilizarse de su enfermedad y del tratamiento de esta.[1]En el caso del cáncer, esto se expresa a veces a través de la convicción de que las personas contraen dicha enfermedad porque no han llevado un estilo de vida saludable o porque han tenido una actitud negativa ante la vida que, de algún modo, les ha provocado el cáncer. Quizá no sea de extrañar, entonces, que, en ocasiones, haya personas que traten de ahorrarse tales juicios negando que les pase nada malo. Dado que existe una importante conexión entre la negación y la angustia de las personas ante la muerte, las nuevas tecnologías también han estimulado nuevas formas de negar esta última; de hecho, en algunos sectores de la sociedad, se han fomentado incluso ciertas fantasías de inmortalidad, como veremos más adelante en este mismo capítulo. Me refiero a los transhumanistas (que aspiran a prolongar la vida humana fusionando los cuerpos de las personas con las máquinas), los *biohackers* (que tratan de intervenir en el organismo para que pueda vivir más tiempo) y los diversos movimientos inmortalistas que defienden que las personas pueden vencer a la muerte con el poder de su fe en la posibilidad de una vida sin final y, sobre todo, interactuando con otras personas que aceptan la idea de la inmortalidad.[2]

El poder de la negación

Aunque la ignorancia y la negación son factores de una relevancia incontrovertible en temas de salud, la ciencia médica solo les ha prestado una atención esporádica. Las personas pueden ignorar ciertos conocimientos médicos, como los que se derivan de los estudios científicos sobre las vacunas, por ejemplo; no obstante, cuando de problemas relacionados con su propia salud se trata,

existe una mayor tendencia a la negación, que es un mecanismo de defensa psicológica que interviene cuando el individuo no es capaz de afrontar algo que le resulta traumático.

El trabajo más sustancial sobre el problema de la negación en medicina fue el realizado en los años ochenta por Shlomo Breznitz, que abordó la cuestión en los pacientes de ataques cardiacos.[3]Breznitz distinguió hasta siete tipos diferentes de negación en sus pacientes. Muchos de estos iban pasando de un tipo a otro a medida que evolucionaban sus enfermedades y, a menudo, revertían a alguna «forma primitiva de negación».[4]

El primer tipo de negación mencionado en el estudio de Breznitz implica negar la relevancia personal. Uno de sus ejemplos es un grupo de pacientes coronarios que presenciaron cómo uno de ellos sufría un paro cardiaco mortal en el hospital. La mayoría de esos testigos no pensaban que algo similar pudiera ocurrirles a ellos, aun cuando todos corrieran un alto riesgo de que así fuera. El segundo tipo de negación identificada por Breznitz es la que niega la urgencia del problema. Es lo que sucede cuando personas que han sufrido emergencias de salud previas (como un ataque al corazón o un cáncer) demoran la petición de ayuda cuando sus síntomas reaparecen.[5]El tercer tipo implica una negación de la vulnerabilidad por parte de personas que se sienten protegidas de nuevas crisis porque han cambiado su estilo de vida (hacen más ejercicio, comen más sano, etcétera); también las hay que pueden renunciar a toda sensación de responsabilidad y considerar que un ataque al corazón solo es una cuestión de suerte, fatalidad, destino o algún otro factor incontrolable. En otras formas de negación se producía un bloqueo de cierta información factual y práctica, a veces hasta el punto de que los pacientes negaban de forma indiscriminada toda información sobre su enfermedad huyendo hacia su propio mundo, fabricando delirios sobre su salud que les permitían conservar la entereza.

Además de los tipos de negación que Breznitz identificó, han surgido otros nuevos, también referidos a la salud, que se explican por algunos cambios recientes en la manera en que la sociedad percibe el significado y el sentido del trabajo, y por cierta

modificación del sentido de lo que las propias personas pueden hacer o no con respecto a sus trabajos y sus vidas en general. La ideología del capitalismo tardío somete a las personas a una presión muy fuerte para ser constantemente productivas y emprendedoras, amén de autocríticas con la más mínima ausencia de éxito. La exaltación del trabajo como idea y como práctica trasciende hoy con mucho el mero empleo en sí y se expresa a través de la exaltación de la automejora como ideal. Se supone que uno tiene que estar trabajando continuamente en sí mismo y en sus relaciones de familia y de amistad, en sus aptitudes parentales, etcétera. Es importante seguir trabajando y no enfermar, y si se cae enfermo, es urgente ponerse bien. No trabajar puede dañar el sentido de la identidad y la valía de la persona; los médicos están acostumbrados a que sus pacientes les digan: «No soy nada sin mi trabajo». Los cardiólogos han observado que los pacientes de ataques cardiacos tienden menos a preguntar cuánto tiempo necesitarán descansar que cuánto les falta para que puedan volver a trabajar.[6]Las ganas de volver a trabajar lo antes posible cuando se está de baja médica han propiciado la aparición de una nueva forma de negación de la enfermedad. Muchas personas que no se encuentran bien pueden comprender la naturaleza de su enfermedad en el plano intelectual y, al mismo tiempo, hallarse en un estado de negación capaz de afectar a su capacidad de seguir con sus largas y arduas jornadas laborales habituales.

Una forma de negación relacionada con esta, y que es consecuencia de nuestra ideología de obsesión por el trabajo, es aquella que está ligada a percibir la recuperación de una enfermedad como una especie particular de trabajo que se debe afrontar con una determinación extrema. Cuando se les da el alta tras un ataque al corazón, algunos pacientes tratan de inmediato de cambiar sus vidas siguiendo nuevos regímenes. Empiezan a ejercitarse demasiado a fondo y demasiado pronto, se entregan a la práctica de deportes extremos, o se obsesionan con monitorizar sus dietas hasta el punto de caer en la ortorexia. Trabajar intensamente en la recuperación es una manera de ignorar el impacto que una enfermedad ya ha tenido en el cuerpo y puede causar un estrés

físico que resulte contraproducente en la práctica, cuando no directamente peligroso, para personas con afecciones cardiacas y otros trastornos.

Los psicoanalistas han detectado también algo que podríamos llamar una negación de «jornada escindida».[7]Durante el día, el paciente dedica un escrupuloso cuidado a su salud —cuenta calorías, solo come alimentos orgánicos, se ejercita de forma sistemática y estricta—, pero, cuando llega la noche, esa misma persona cambia por completo y bebe en exceso, consume drogas e ignora cualquier comportamiento «normal» o saludable. Los individuos con la «jornada escindida» pueden llegar incluso a negar que las drogas sean perjudiciales para ellos, o pueden asegurar que ni el alcohol ni el tabaco tienen consecuencias graves para su salud, porque lo cifran todo a los estrictos regímenes que siguen durante el día.

La agnosognosia y la incapacidad de enfermar

Los casos más impactantes de pacientes que se «escinden» de su enfermedad (o la ignoran) son aquellos en los que interviene un trastorno neurológico conocido como «agnosognosia» (también escrito «anosognosia»).[8]Quienes presentan síntomas de este trastorno no son capaces de reconocer que padecen un déficit neurológico determinado. Por ejemplo, puede que una persona se niegue a admitir que tiene una parte del cuerpo paralizada, o que no se dé cuenta de que lleva puesto solo un zapato, o de que se ha vestido a medias. Las personas con agnosognosia pueden no ser conscientes de la inusual manera con la que se llevan la comida a la boca, o de que mastican solo de un lado, o de que comen únicamente la mitad del plato. Puede que un hombre se afeite solo la mitad de la cara, o no lea más que la mitad de las palabras que tiene delante, o que solamente dibuje la mitad de una imagen. Hay personas que incluso experimentan un tipo particular de alienación de algunas partes de su cuerpo: pueden sentirse, por ejemplo, como si sus piernas no fueran las suyas. Los casos más interesantes de

agnosognosia son los que implican una negación de la ceguera. Algunas personas que padecen lesiones cerebrales que afectan a su vista niegan haber perdido la visión y actúan como si en realidad pudieran ver. Estos agnosognósticos visuales, que tienen problemas para orientarse en el espacio y realizar tareas cotidianas, no solo suelen no decir que no ven, sino que también culpan de sus dificultades a su entorno, diciendo, por ejemplo, que la luz está demasiado tenue o que no tiene las gafas bien graduadas.

Aunque algunos agnosognósticos se niegan a aceptar su enfermedad, otros solo muestran indiferencia ante esta y algunos incluso acusan a los médicos de exagerar o de equivocarse. En los años sesenta, Edwin Weinstein y Malvin Cole explicaron la agnosognosia como algo que va más allá de una afección fisiológica o neurológica.[9]Analizaron la negación de una enfermedad o una discapacidad situándola en el contexto de los mecanismos de defensa en general, entendidos estos como estrategias inconscientes que ayudan a las personas a ignorar lo que no pueden aceptar psicológicamente. Weinstein y Cole observaron que algunos pacientes que padecían agnosognosia ideaban explicaciones alternativas de por qué habían terminado ingresados en un hospital. Algunos decían que solo estaban allí para visitar a unos amigos, mientras que otros aseguraban que trabajaban en aquellas instalaciones. Las personas que padecían parálisis a causa de un accidente o un ictus se inventaban a veces explicaciones alternativas: decían que tenían las extremidades vagas o cansadas, o que no podían moverse por culpa del dolor provocado por las inyecciones.

Weinstein y Cole también observaron que algunos pacientes negaban no solo su parálisis, sino también su incontinencia, sus vómitos o toda una serie de síntomas físicos aparentemente innegables. Sorprendentemente, pese a negar su enfermedad, la mayoría aceptaban con calma las rutinas de la planta del hospital, las medicaciones e incluso la cirugía. Weinstein y Cole proponían la interesante hipótesis de que los pacientes seleccionaban y «cribaban» los síntomas que sí reconocían a fin de redefinir su situación y alcanzar cierto equilibrio entre la realidad de sus

nuevas necesidades y dificultades, y sus antiguos roles sociales.[10]

Las observaciones de Weinstein y Cole añaden una dimensión importante al estudio neurológico de la agnosognosia porque tienen en cuenta los muy subjetivos modos en que las personas lidian con la disfunción neurológica. En época más reciente, Catherine Morin analizó la manera en que las víctimas de ictus crean fantasías en torno a su parálisis.[11]Dos personas que sufren daños cerebrales similares pueden contarse a sí mismas y a los demás historias muy diferentes acerca de sus síntomas. En tales historias, el inconsciente del individuo desempeña un papel importante: recuerdos y traumas de infancia olvidados hace tiempo se entrelazan con las nuevas percepciones de sí mismo producidas por la deficiencia neurológica. Un paciente que padecía agnosognosia y tenía un brazo paralizado creía que esa extremidad inerte era de su hermano muerto. Al parecer, un recuerdo relacionado con la terrible pérdida de ese hermano se había entrecruzado con la experiencia de pérdida física vivida por el paciente. Sin embargo, otra persona con un brazo afectado por una discapacidad parecida decía que lo sentía como si fuera un abrazo que recordaba haber recibido de su padre cuando era niño. En ambos casos, la extremidad incapacitada se vinculó con antiguos recuerdos y emociones olvidadas tiempo atrás.

Otro trastorno en el que las personas niegan o ignoran lo que les está ocurriendo a sus cuerpos es lo que el psiquiatra Herman Musaph llamó en su día «salud patológica». La mera posibilidad de tener un problema de salud mental o física supone una especie de «lesión narcisista» para esos individuos y, por consiguiente, niegan o minimizan cualquier síntoma físico y no se quejan nunca aunque no se encuentren bien. Esta forma de negación recibe a veces el nombre de contrahipocondría, pues viene a ser la imagen especular del trastorno de los hipocondríacos, que se afanan por exagerar sus síntomas y siempre dicen estar enfermos.[12]

Consentimiento informado

En la filosofía griega clásica, se decía que la verdad era «como una medicina» que había que prescribir al «paciente» en dosis muy controladas, y hasta fecha reciente, era práctica médica convencional abordarla de ese modo.[13]Los facultativos creían que el exceso de verdad era un elemento potencialmente desestabilizador para el paciente y, por ello, sus comunicaciones se caracterizaban por las evasivas, la ocultación y el secreto. La ignorancia a ultranza en el caso de los pacientes y la discreción en el de los galenos se consideraban, por lo general, elementos integrales de una eficaz práctica de la profesión médica, así como factores que contribuían al mantenimiento de la autoridad y la mística de tales profesionales. Esa reserva y esa falta de transparencia también resultaban útiles si había que disimular la incertidumbre, los errores o la ignorancia de un doctor. Si los médicos contaban la verdad sobre la enfermedad de un paciente, se la revelaban a los parientes de este, sus «más allegados», pero aconsejándoles encarecidamente que no se lo dijeran a él.

Estas actitudes cambiaron en los años setenta.[14]Con los nuevos enfoques sobre la ética médica y la proliferación de causas judiciales en el terreno de la medicina, el consentimiento informado se convirtió en una parte importante de la práctica terapéutica.[15]El supuesto de fondo en el que se basa el consentimiento informado es que las personas son «sujetos racionales» que pueden evaluar la información de manera imparcial y, a partir de ahí, tomar una decisión bien fundamentada sobre su bienestar. Esto se apoya a su vez en la suposición de que la persona que da su consentimiento para una acción determinada ha entendido claramente todas las consecuencias potenciales de esta.

La idea del consentimiento informado nació a raíz de los diversos abusos registrados en el campo de la medicina. El más tristemente famoso, históricamente hablando, fue el de los experimentos médicos realizados en la Alemania nazi con prisioneros de los campos de concentración. En el mundo en general, también se han conocido casos más recientes de personas (a menudo prisioneros, miembros de minorías, pobres, o individuos

sin derechos ni poder) a las que se ha engañado para (o se ha forzado a) que participaran en investigaciones médicas o vendieran sus órganos a cambio de dinero sin que se les informara adecuadamente de las consecuencias posibles o probables de los procedimientos a los que se las sometería. Esos abusos contribuyeron a que se reivindicara el consentimiento como requisito central de la relación profesional-paciente, tanto en los tratamientos como en las investigaciones. La idea del consentimiento informado fue defendida también por quienes trataban de cuestionar el paternalismo tradicionalmente inherente a la relación médico-enfermo y por algunas campañas favorables a una mayor autonomía de los pacientes.[16]

Aunque los expertos en ética médica han abordado muchas de las cuestiones relacionadas con el consentimiento informado, incluida la de qué constituye consentimiento informado en el sentido legal o en el práctico, rara vez han tocado el tema de los mecanismos conscientes e inconscientes que guían a las personas en su toma de decisiones, o el hecho de que la gente a veces sencillamente se niegue a asumir responsabilidad alguna por la toma de tales decisiones.[17]Los debates sobre el consentimiento informado también pueden pasar por alto la posibilidad de que un paciente se acoja a la ignorancia y de que la autoridad emisora del consentimiento colabore con él en esa decisión.

En la mayoría de las jurisdicciones, para que una declaración de consentimiento informado se considere válida desde el punto de vista legal, tiene que entenderse que la persona que la firma está «en su sano juicio», por utilizar una expresión un tanto anticuada. Dicho de otro modo, tiene que ser capaz de tomar una decisión racional que contribuya a su propio bienestar. Sin embargo, más de un siglo de investigaciones psicológicas y psicoanalíticas ha dejado patente que la «racionalidad» es un principio muy subjetivo y, por ello mismo, controvertido.[18]Aun si aceptáramos la idea de que las acciones racionales son aquellas que buscan —en líneas generales — la maximización del placer (o del confort o del bienestar) y la minimización del dolor (o de la incomodidad o de la mala salud), ello no sería óbice para que miles de casos psicoanalíticos

muestren que, muchas veces, las personas no se comportan de acuerdo con esa definición de la racionalidad, sobre todo cuando se enfrentan a decisiones que les preocupan o a periodos de estrés. En vez de eso, el inconsciente del individuo se aferra a tácticas —inspiradas a veces por convicciones infantiles, por el pensamiento mágico o por aversiones personales y muy fijadas— que desafían a los protocolos legales o científicos y a las llamadas elecciones racionales. Los criterios del consentimiento informado están basados, pues, en ideales acerca de la racionalidad y el pragmatismo humanos que la observación no corrobora.

La aceptación de una definición convencional de la racionalidad es un prerrequisito necesario de los contratos actuales (incluidos los de consentimiento informado) entre paciente y médico (o entre paciente e institución médica). De ahí que, en casos de operaciones o intervenciones más litigiosas, el consentimiento informado haya inspirado nuevas formas de ignorancia por parte del paciente. Cuando los pacientes consienten en que se les practique un determinado procedimiento médico, se les pide que firmen un documento en el que se indica que comprenden y aceptan todo tipo de terribles resultados posibles. La mayoría de las personas le echan un vistazo muy por encima y firman el formulario sin haberlo digerido de forma plena y «racional», lo que suscita interrogantes en torno a la naturaleza de la información que contiene ese formulario de consentimiento. Para un lego en la materia, los formularios de consentimiento informado parecen estar redactados de un modo que protege al proveedor del servicio en caso de que algo salga mal en el procedimiento. Tal vez se trate de una protección justificada, pues ningún procedimiento ni médico concreto son infalibles. Pero, al mismo tiempo, puede hacer que un paciente tenga una confianza irreal en el poder y la habilidad de quienes lo están tratando, ya que el formulario de consentimiento rara vez (por no decir que nunca) da información sobre el profesional que tratará al paciente. Justin Oakley propone que las personas a las que les toca decidir si proceder o no con una operación tengan acceso a información sobre las complicaciones y los malos resultados de intervenciones

quirúrgicas anteriores realizadas por su cirujano en concreto.[19]Incluso en países donde el sistema sanitario nacional no permite que los pacientes escojan a su médico, el acceso al historial del rendimiento de cirujanos concretos permitiría que los enfermos dieran (o negaran) su consentimiento de un modo más informado. En apoyo de sus tesis, Oakley cita ejemplos de doctores australianos cuyos historiales de ejercicio incompetente deberían haberlos inhabilitado para seguir ejerciendo, pero a los que, por el motivo que sea, se les permitió continuar en su puesto. Algunos de sus colegas incluso sabían o sospechaban del historial de mala praxis de un cirujano en particular, pero no decían nada en una especie de conspiración profesional del silencio que se ha repetido con demasiada frecuencia. Y eso pese a lo razonable que resulta defender que todo paciente tiene derecho a ser informado del historial de un médico o de un hospital mucho antes incluso de que el tratamiento o la intervención a la que se deba someter sean ya inminentes.

¿La verdad puede doler?

Muchos de los problemas característicos de las relaciones médico-paciente surgen del hecho de que la verdad a veces se oculta, se distorsiona o se evita; decirles la verdad a los pacientes puede tener efectos muy positivos.[20]Hace unos años, se realizó un estudio en el que se analizaron las reacciones de personas a las que, justo antes de un tratamiento, se les había dicho que el enfermero en formación o el médico residente que se iban a encargar del procedimiento eran primerizos en la técnica en cuestión.[21]El estudio se llevó a cabo en un servicio de urgencias en el que los estudiantes de medicina se encargaban de tareas como la sutura de heridas o la inserción de vías intravenosas. La mayoría de los pacientes quisieron saber si el estudiante había realizado esas labores antes, pero cuando se les informaba de que no, la mayoría accedían a que lo hiciera de todas formas. A muchos de los que daban su consentimiento no les amedrentó la poca experiencia del

estudiante y agradecieron su sinceridad. Un amigo mío que resultó herido por la explosión de una granada en la guerra de Bosnia tuvo una respuesta similar. Tenía una lesión grave en un brazo y lo llevaron a una clínica donde un cirujano joven le dijo que podrían salvarle la extremidad si le trasplantaban tejido extraído de una pierna. El cirujano admitió, eso sí, que nunca había realizado ese tipo de intervención. También le advirtió que, si la cosa no salía bien, mi amigo podría terminar sufriendo más que si le amputaban el brazo. Aquella admisión de aptitudes y conocimientos limitados por parte del médico sirvió en realidad para convencer a mi amigo de que procediera con la operación de mayor riesgo. El trasplante funcionó y salvó el brazo. Pero incluso aunque el procedimiento no hubiera funcionado, es muy probable que mi amigo nunca hubiera culpado a aquel joven cirujano por haberlo intentado, pues consideraba que se le habían dado todos los datos y detalles y que, por consiguiente, se le había informado adecuadamente de los riesgos potenciales.

Cuando se trata de su propia salud, los médicos son igual de propensos a recurrir a la negación que cualquier otra persona. En su libro *Recuerda que vas a morir: Vive*, el neurocirujano Paul Kalanithi narra su batalla contra un cáncer terminal y cómo, en un primer momento, ignoró sus síntomas.[22]En el tramo final de su residencia, comenzó a perder peso, a padecer dolores de toda clase y a no sentirse bien en general. Sin embargo, su ansia por convertirse por fin en un neurocirujano plenamente cualificado era tal que, durante meses, ignoró esos síntomas y desatendió su propia salud. Kalanithi se convenció a sí mismo de que estaba trabajando demasiado, nada más, y de que mejoraría en cuanto terminara su periodo formativo; por desgracia, falleció a los treinta y siete años. Un caso parecido, aunque con final más feliz, fue el de un joven estudiante esloveno de medicina que sufría unos dolores de cabeza terribles, pero también optó por ignorar sus síntomas pues pensaba que solo eran consecuencia de la extenuación causada por tantas horas de estudio. Estudiaba para ser médico, pero, aun así, decidió seguir diversas terapias alternativas y se resistió a buscar una explicación médica a su estado, hasta que

finalmente lo convencieron para que se hiciera una resonancia magnética que reveló la presencia de una gran masa que le estaba creciendo bajo el cráneo. Se le diagnosticó un tipo raro de tumor que el neurocirujano que le asignaron jamás había tratado antes. Este, sin embargo, no quiso reconocer su propia inexperiencia cuando el estudiante pidió ser atendido por otro cirujano que sí tuviera la veteranía pertinente, y trató de impedir que su paciente fuese transferido a otra clínica. Por suerte, el estudiante fue intervenido con éxito por otro neurocirujano y terminó sus estudios, aunque decidió no dedicarse a la práctica de la medicina. En este caso, se pueden ver dos tipos de negación: el estudiante de medicina negó al principio que necesitara tratamiento médico y el neurocirujano negó su falta de experiencia.

Negación de la mortalidad

Freud creía que la negación estaba vinculada a nuestro miedo a la muerte. Defendía que la negación es un mecanismo inconsciente de defensa que ayuda a las personas a lidiar con ese temor, y que el propio inconsciente no admite la posibilidad de su muerte y actúa como si fuese inmortal.[23]Jacques Lacan también creía que tan imposible nos resulta pensar en nuestra muerte como en nuestro nacimiento.[24]Por eso, el nacimiento y la muerte plantean interrogantes a los que respondemos en su mayor parte ayudándonos de una fantasía, una historia que solo puede proporcionarnos un consuelo temporal.

En algunas personas, la negación de su propia mortalidad o la de algún trauma previo pueden entrelazarse hasta tal punto con su modo de concebir la vida y la muerte que eso las induce a realizar actividades peligrosas en las que corren un peligro vital, como los deportes extremos o un estilo de vida de alto riesgo. Quizá una de las formas más comunes de tal asunción de riesgos es la práctica del sexo sin protección, una de cuyas manifestaciones más extremas fueron las «fiestas con regalo» (*gift-giving parties*) que se celebraban en ciertos círculos de la comunidad gay en Estados

Unidos en pleno apogeo de la epidemia del sida.[25]En ellas, hombres no contagiados practicaban sexo anónimo con extraños, muchos de los cuales eran seropositivos de VIH. Para algunos hombres, aquella exposición a la infección era un modo de lidiar con la ansiedad ante el VIH, una especie de ruleta rusa. Para quienes sentían que enfermar era solo cuestión de tiempo, aquella era una rendición deliberada ante el virus desde el convencimiento de que no servía de nada luchar contra él ni tratar de evitarlo.[26]Muchos se identificaban también con amigos o parejas que ya se habían infectado y no querían destacar por no tener el VIH. Para otros, sin embargo, las fiestas con regalo eran un ritual en el que representaban su negación de la muerte o intentaban demostrar su dominio sobre el miedo a morir.

La negación de la muerte rara vez es una práctica solitaria y, a menudo, implica a otras personas y un escenario social más amplio. En la biografía que escribió sobre su madre, Susan Sontag, David Rieff cuenta que, hacia el final de su vida, tanto ella como su médico compartían la fantasía de que podrían detener el deterioro de la escritora con nuevos y agresivos tratamientos.[27]Es sabido que a Sontag le gustaba sentirse al mando de su vida y esa fuerte voluntad suya le había permitido muchas veces «conseguir lo que quería». Rieff explica que, en las decisiones médicas que tomó durante sus meses finales, la persistencia de su madre se vio correspondida y hasta duplicada por la fe de su médico en la ciencia de la medicina. Aunque su cuerpo estaba ya muy débil, decidió someterse a un trasplante de médula ósea. Su deseo de vivir y su fe en la posibilidad de una cura hicieron que ignorara la incapacidad de su organismo para soportar un tratamiento de semejante agresividad. Rieff quiere dejar muy claro que su madre no estaba en un estado de negación de su propia enfermedad, sino que, más bien, se negaba a aceptar la muerte y «no podía imaginarse rindiéndose [...] al imperativo de morirse».[28]

A finales de los años sesenta, Elisabeth Kübler-Ross escribió una obra fundamental sobre la agonía y la muerte en la que señalaba la existencia de una relación simbiótica entre la necesidad de negación del médico y la del paciente. Según ella, los médicos

que adoptaban la negación como actitud también la fomentaban en sus pacientes, y los facultativos capaces de hablar con mayor facilidad con sus pacientes acerca de la naturaleza terminal de sus enfermedades facilitaban que estos hablaran también más abiertamente sobre ellas.[29]Avery Weisman, que se dedicó durante décadas a analizar la relación entre enfermedad y negación, explicaba que las relaciones del enfermo con personas significativas para él afectaban a cuándo y con quién se producía la negación.[30]Las personas se sienten capaces a veces de hablar con franqueza de su enfermedad con un completo desconocido, pero no con familiares o amigos cercanos. Aunque parezca que se hallan en un estado de negación, lo cierto es que son plenamente conscientes de lo que está ocurriendo y que, al no hablar de su enfermedad, posiblemente están tratando de no disgustar a quienes les son más próximos o de conservar tal cual las relaciones que tenían antes de enfermar.

¿La negación se elige?

Aunque los estudios sobre la temática de la negación en medicina realizados durante la primera mitad del siglo xx hacían frecuente referencia a teorías psicoanalíticas de la negación —sobre todo, en lo concerniente al miedo a la muerte—, en los estudios más recientes se tiende a percibir la negación como una elección.[31]La evolución del discurso sobre los derechos de los pacientes ha llevado a algunos a defender la idea de que la negación puede considerarse una cuestión de decisión racional. Desde ese punto de vista, la negación ya no se percibe únicamente como algo ligado a la conciencia que una persona tiene de su enfermedad o a las emociones relacionadas con esta y sus potenciales efectos dolorosos, sino, sobre todo, como una elección consciente que esa persona hace para proteger su privacidad. La negación se convierte así en una cuestión de comunicación: un paciente, por ejemplo, *decide* hablar de su enfermedad con unas personas, pero no con otras. Según esta nueva perspectiva sobre el tema, cuando las

personas se enfrentan a una enfermedad que pone en riesgo su vida y, pese a ello, ni la mencionan, esa reticencia no debe interpretarse como una negación ligada a la ansiedad, sino como una opción consciente de no hablar de la muerte.[32]

Aunque siempre ha habido personas que han adoptado la negación de cualquier tipo como una forma de lidiar con la inminencia de la muerte, esta nueva noción de la negación como elección hace que esta parezca por primera vez como algo «saludable» o, cuando menos, racional. Se convierte en una táctica (a menudo temporal) que permite a los pacientes asimilar la muerte a su ritmo y manera particulares. Permite que los enfermos conserven su propio sentido de la identidad sin que sea su mortalidad inminente la que lo defina.[33]

La manera en que se aborda la negación en instituciones como los hospitales para enfermos terminales depende mucho de las concepciones sociales generales vigentes en cada época, por lo que, cuando se asienta un determinado paradigma, este puede traer consigo formas nuevas de control social.[34]En la década de los ochenta, en el cenit de la popularidad del trabajo de Kübler-Ross sobre la muerte y las personas moribundas, el personal de las unidades de cuidados paliativos comentaba que a menudo se esperaba que los pacientes siguieran las cinco etapas del duelo descritas en el libro. Si no daban la impresión de estar realizando la «transición» desde la ira hacia la aceptación (por ejemplo), era casi como si no estuvieran progresando debidamente en el camino hacia su muerte. En época más reciente, hemos visto cómo ha crecido la presión sobre las personas moribundas para que participen en la planificación de su propia muerte, y cómo a las que no quieren hacerlo se las critica por no «asumir» ese momento final de sus vidas. Hay personas empeñadas en subvertir la negación de la muerte que organizan «salones» y «cafés» en los que los asistentes pueden hablar abiertamente de la muerte, y algunas esperan que un «juego conversacional que positivice la muerte» permita que amigos y familiares inicien la siempre difícil conversación sobre el óbito y el trance mortal.[35]

No solo tenemos problemas para admitir que la muerte «nos

ocurrirá» a nosotros, sino también para aceptar que se llevará a las personas a las que queremos. Hans Kristian Rausing fue juzgado en 2012 por ocultar el cadáver de su esposa, Eva, durante dos meses bajo una pila de ropa en el dormitorio de ambos.[36]El cuerpo escondido de Eva fue descubierto por casualidad a raíz de que Hans hubiera sido parado por la policía por conducción temeraria. Los agentes comprobaron que estaba drogado y, además de los estupefacientes, hallaron en el vehículo un montón de viejas cartas dirigidas a Eva. Fue durante el posterior registro del domicilio del señor Rausing cuando encontraron el cadáver descompuesto de Eva. Tras ello, y en virtud de una vieja ley británica, se le imputó el cargo de no haber dado a la fallecida una pronta y adecuada sepultura.

En el juicio, se reveló que los dos miembros de la pareja eran drogadictos y que Eva murió de un fallo cardiaco debido al consumo de drogas y Hans no supo aceptar que ella se había ido; no podía «dejarla marchar». Desde un punto de vista psicoanalítico, el recurso por parte de la fiscalía a aquella vieja figura legal británica fue una respuesta muy apropiada a la negación de Hans. El problema no era que Hans delirara y no admitiera que Eva había muerto, sino, más bien, que hizo todo lo que pudo por (literalmente) no ver la realidad del fallecimiento de ella. Como bien señaló su abogado defensor en el juicio, Hans no pudo hacer frente a la realidad y tampoco pudo afrontar el tener que decir a los demás lo que había ocurrido. Anunciar públicamente la muerte de Eva habría sido un acto simbólico, y notificar su deceso a las autoridades habría sido un acto de admisión de la realidad que Hans no podía afrontar.

Elegir la inmortalidad

Aunque el estado de negación de una persona ante su muerte o ante la de sus seres queridos no es un hecho infrecuente, la tecnología ofrece en la actualidad continuas formas nuevas de expresarlo. Si hay quienes todavía creen en la posibilidad de

criogenizar su cadáver —o incluso solo su cabeza o su cerebro (listos para ser insertados en un nuevo cuerpo fabricado para tal fin en un futuro aún por determinar)—, también hay quienes usan las nuevas tecnologías para mantener «vivos» a los difuntos de un modo simbólico.[37]Con la ayuda de Adobe Photoshop hoy se puede, por ejemplo, «envejecer» la foto de alguien que murió joven, antes de haber llegado a la vejez o, incluso, a la edad adulta. Las personas que han perdido a un hijo o una hija pueden tener así una manera de ver cómo habría sido si hubiera vivido más tiempo. También se puede utilizar un programa informático para generar secuencias de habla nuevas a partir de grabaciones de las palabras de una persona tomadas con anterioridad a su fallecimiento. El programa crea así la ilusión de que se oye hablar a la persona muerta. Según los diseñadores de este programa, «combinando grabaciones de audio y vídeo, *software* de reconocimiento del habla y aprendizaje automático, se le puede hacer una pregunta a un familiar difunto y recibir una respuesta, y se genera así la ilusión de que está vivo».[38]También es posible una interacción más compleja con los muertos con la ayuda de avatares digitales creados a imagen y semejanza de las personas fallecidas. En 2016, una surcoreana, Jang Ji-sung, perdió a su hija Nayeon, de siete años, a causa de una enfermedad incurable. Sin embargo, tres años después, la madre pudo interactuar con su hija en el mundo digital. Gracias a la inteligencia artificial, logró hablar con el avatar creado a imagen de su hija muerta. Para la madre, aquella interacción fue un gran consuelo. Según dijo, «me encontré con Nayeon, que me llamó sonriéndome, durante muy poco tiempo, pero fue un ratito muy feliz. Creo que he tenido el sueño que siempre había querido tener».[39]Cabe preguntarse si estos tipos de interacción cambiarán la manera en que las personas lloran la pérdida de sus seres queridos. Quienes hallan consuelo en una interacción con avatares de las personas fallecidas no niegan que estas estén muertas. Tampoco ignoran lo que les ha ocurrido. Más bien se acogen a la posibilidad de reunirse con sus seres queridos una vez más, aunque sea en el mundo virtual. ¿Podría la mujer bosnia de la que hablé en el capítulo 2 y que es incapaz de soñar con sus hijos perdidos

encontrar consuelo si se reuniera con ellos en el mundo digital? Habrá personas a las que les entusiasme la posibilidad que ofrecen las nuevas tecnologías de interactuar con los avatares de las personas que han perdido, y también habrá otras a quienes esto les resulte horripilante. En ambos casos, la pérdida no dejará de ser pérdida, por mucho que se pueda fantasear que no lo es.

5

El amor es ciego

Cuando convertimos a alguien en el objeto de nuestro deseo o lo idealizamos, la ignorancia desempeña a menudo un papel importante; por eso, no nos equivocamos cuando decimos que el amor es ciego. En pleno embeleso amoroso, ver a la otra persona con demasiada claridad podría dar al traste con la fantasía; de ahí que los amantes cierren los ojos para mantener viva la pasión. Hoy en día, sin embargo, parece que se está produciendo un cambio en la manera en que las personas abordan el autoengaño necesario para el amor. Las personas que buscan pareja en internet tienen que rellenar largos cuestionarios sobre las cualidades que valoran en un amante, como si se pudiera describir racionalmente aquello que activa nuestro deseo. Unos algoritmos secretos conectan a esas personas con parejas potenciales y, en algunos casos, las aplicaciones de citas puntúan a sus usuarios según su grado de deseabilidad, como si los indicadores numéricos pudieran ayudarnos cuando nos movemos por los complejos mapas de nuestro deseo y del de los demás. Y cuando las personas entablan una relación, cada vez parece más difícil mantener vivo el misterio con todas las redes sociales, teléfonos móviles y aparatos de monitorización de toda clase que facilitan rastrear hasta el último pensamiento o movimiento de la persona amada. Pero ¿de verdad quiere la gente que el amor ya no sea ciego? Y, por cierto, ¿de qué modo está el amor conectado con la ignorancia?

Amor, odio e ignorancia

Cuando Jacques Lacan habló del amor, dijo que es una situación en la que damos (o prometemos dar) lo que no tenemos, y en la que buscamos y vemos en otras personas lo que no poseen.[1]Creamos una fantasía para tapar la «falta» en el otro, y cuando esa fantasía se viene abajo, nos desenamoramos o sustituimos el amor por el odio. Como ocurre con el amor, el odio también nos obliga a cerrar los ojos; a veces, esto permite que no veamos las similitudes que hay entre nosotros y el objeto de nuestro odio, y a veces eso nos ayuda a olvidar que, en el pasado, amamos a aquella persona. Cuando nos desenamoramos, rara vez empezamos de inmediato a odiar a quien era nuestra pareja. Se trata más bien de un proceso progresivo por el que justo aquello que nos atrajo de la otra persona al principio se convierte en lo que nos irrita de ella hasta que, en última instancia, ya no podemos soportarlo. Recuerdo que, cuando yo era más joven, una vez me tomé un café con un compañero de estudios que, de pronto, comenzó a contarme que, cuando se estaba enamorando de una mujer, la forma en la que esta cogía una taza de café y se la llevaba a los labios le parecía sublime. Oír cómo sorbía el café y observar sus gestos despertaban en él un fuerte deseo; sin embargo, cuando se desenamoraba de ella, esos mismos gestos se le volvían insoportables y sentía la necesidad de cerrar los ojos y taparse los oídos: lo que al principio de la relación le despertaba deseo, al final le generaba rechazo.

En su obra temprana, Lacan situó la ignorancia como tercer elemento de un triángulo que incluye el amor y el odio e implica una conjunción de lo simbólico, lo imaginario y lo real.[2]

Aunque el amor habitualmente idealiza las imágenes del otro, también implica un reconocimiento simbólico. Puede que una persona quiera, por ejemplo, reconocer su amor hacia otra celebrando aniversarios significativos, colocando un candado en la baranda de un puente público o, como símbolo supremo de compromiso, contrayendo matrimonio con ella. En el caso del odio, puede que una cualidad o un aspecto de la apariencia de la otra persona que antes inspiraba afecto se use luego para demonizarla y

deshumanizarla. Las redes sociales están llenas de imágenes de ese estilo, como fotografías poco favorecedoras (o, en ocasiones, incluso monstruosas) de políticos o de famosos caídos en desgracia por algún motivo.

El amor y el odio se centran en lo inaprehensible de una persona, y por mucho que busquemos palabras o imágenes para cifrarlo, no podemos. A menudo, no existe ninguna razón racional para que una persona ame u odie a otra, y por eso ambas emociones se basan en la ignorancia. Ninguna de ellas puede existir sin la presencia de estrategias que permitan que la persona que ama u odia no sepa demasiado sobre el objeto de sus emociones. Así pues, la ignorancia —en el sentido de ignorar y ser ignorado— también tiene un papel. Aunque algunas personas (como veremos en el capítulo 6 que les ocurre a los *incels*) sienten ira y animosidad hacia quienes —a su juicio— las ignoran, en otras los sentimientos amorosos no hacen más que crecer cuando el otro (o la otra) no les presta atención. Como sagazmente aprecia el psicoanalista francés Michel Silvestre, muchas veces las personas enamoradas no necesariamente quieren obtener una respuesta del objeto de su atracción: «Desde que los hombres escriben sobre el amor, es evidente que han sobrevivido mucho mejor cuanto más tiempo ha permanecido muda la belleza, cuanto más tiempo ha estado ella sin dar respuesta alguna».[3]

Aunque el amor puede tornarse en odio, también es posible una transformación inversa en la que el odio se convierta en amor. La ignorancia desempeña un papel vital en esta inversión, pues permite que los amantes olviden o hagan caso omiso de lo que originalmente incitó su odio y empiecen de pronto a mirarse con nuevos ojos. Es como si vieran una nueva «verdad» que los lleva a pasar del odio al amor.

El modo en que el amor puede transformarse en odio, o el odio en amor, es el tema central de la novela de Daphne du Maurier *Mi prima Rachel*.[4]El protagonista es Philip, un huérfano criado por un cariñoso y afectuoso primo mayor, Ambrose. Cuando Philip está ya en la veintena, Ambrose enferma y los médicos le aconsejan que pase temporadas en el extranjero para huir del frío

invierno británico. En Florencia, Ambrose se enamora de la bella y misteriosa Rachel y pronto se casan. Al principio, las cartas de Ambrose a Philip están llenas de admiración hacia Rachel. Con el tiempo, sin embargo, empiezan a aparecer señales de que no todo va bien en su matrimonio. Cuando Philip recibe la última carta de Ambrose, se da cuenta de que la escribió con mano temblorosa. Ambrose habla en ella de su enfermedad, acusa a Rachel de haber intentado envenenarlo y ruega a Philip que vaya a Italia lo antes posible diciéndole: «Por fin ha podido conmigo, Rachel, mi tormento».[5]Philip llega demasiado tarde para salvar a su primo. Y Rachel ha desaparecido.

De vuelta en Inglaterra, Philip se entera de que su primo le ha dejado toda su herencia. Cuando Rachel le anuncia que tiene pensado hacerle una visita, él fantasea con la idea de vengar a Ambrose, de cuya muerte la considera culpable. Sin embargo, poco a poco va quedándose prendado de Rachel y empieza a ignorar las múltiples pistas que indican que, efectivamente, mató a Ambrose. Philip colma a Rachel de dinero y regalos y, desatendiendo todos los consejos, decide legarle a ella la herencia con la esperanza de que quiera entonces casarse con él y puedan disfrutarla juntos.

Esta historia ilustra a la perfección la ceguera del amor. Philip es como un hombre hechizado que no puede ver nada más que el objeto de su pasión. Su ira hacia Rachel y su deseo de vengar la muerte de su querido primo se transforman con el tiempo en una adoración total. Poniéndose a sí mismo el iluso pretexto de que, de ese modo, está honrando el amor que Ambrose sentía por Rachel, hace caso omiso de las advertencias que leía en las cartas de su primo. Llega un momento en que incluso decide esconder la carta final de Ambrose bajo una piedra en el bosque, como si hubiera que apartar físicamente de su vida todo elemento que pudiera importunar la fantasía que ha construido en torno a su amante. También ignora la frialdad cada vez más acentuada de Rachel, sus excesivos hábitos de gasto y los lazos secretos que mantiene con un amigo italiano.

Tras múltiples vueltas y giros durante los que Philip llega incluso a temer que ella esté intentando envenenarlo, Rachel

termina falleciendo en un accidente. Así, además de desconsolado, él permanecerá el resto de su vida sin saber si la mujer a la que odiaba y amaba en idéntica medida era en verdad una asesina o la había juzgado mal.

En esta novela, en la relación entre los dos protagonistas principales, entran en juego el odio, el amor y la ignorancia. Al principio, observamos desde la distancia cómo el amor de Ambrose hacia Rachel muda paulatinamente en odio, un odio que Philip acepta y adopta, aun cuando no conozca los hechos, pues ella se ha llevado a su querido primo. Cuando es él quien luego se enamora de ella, la ignorancia también es un factor esencial que actúa como un intermediario entre el odio y el amor. Todos sus sentimientos de aversión son ignorados y ni toda la información del mundo hará que Philip desconfíe de Rachel o deje de amarla. El conocimiento y la verdad pierden importancia, o son ignorados o rechazados al ser prisionero del deseo o del amor.

Amor y mentiras

Shakespeare escribió múltiples versos sobre el amor y la ceguera. En uno de sus sonetos, se pregunta:

> ¿Tú, ciego y tonto, Amor, qué haces con mis ojos,
> que miran y remiran y no ven lo que ven?[6]

En otro, señala:

> Cuando jura mi amada ser hecha de verdades,
> realmente la creo, aunque sé que miente.[7]

El creer se antepone al conocer. Aunque la creencia y el conocimiento pueden coexistir, el segundo suele ser obviado para que el amante pueda preservar con vida la fantasía que mantiene vivo el amor.

Creer en mentiras o ignorar la verdad es una parte tan aceptada de las relaciones amorosas que, muchas veces, a las personas que engañan a su pareja se les aconseja que sigan

negándolo el máximo tiempo posible. A veces, una sólida capacidad para la ignorancia y la negación permite que dos personas recompongan su relación de pareja. Ese fue el caso de Anna y Mike (nombres ficticios). Mike era piloto y, por lo tanto, pasaba mucho tiempo fuera de casa. Una vez, Anna descubrió por casualidad un hilo de mensajes de correo electrónico con contenido amoroso entre Mike y una joven azafata de vuelo. Cuando le reveló a Mike lo que había descubierto, la primera reacción de este fue negar que supiera nada de aquellos mensajes. Cuando Anna mostró los correos electrónicos a su marido, este optó entonces por inventarse una historia y dijo que, a lo mejor, sus compañeros de trabajo le habían jaqueado la cuenta de correo y habían introducido en ella aquellos mensajes de flirteo amoroso para gastarle una broma. Aunque al principio, y como es lógico, Anna no podía dar crédito a semejante historia, pronto acabó por creérsela y pasó a centrar su ira en los irresponsables colegas de su marido que casi arruinan su matrimonio. En este ejemplo en concreto, vemos cómo la negación de los hechos por parte del cónyuge engañador posibilitó que el otro aceptara un tipo particular de creencia que le permitía mantenerse en el matrimonio (otra versión más de la idea lacaniana de la pasión por la ignorancia en acción). No es que ella ignorara la verdad, sino que se aferró apasionadamente a la historia que su marido se había inventado, pues era lo que le permitía seguir con él y conservar la vida que tenían en común.

No obstante, a veces, la admisión de una «verdad» puede ser una vía para ocultar un comportamiento o acción a la otra persona. Así ocurrió en un matrimonio en el que la esposa sentía que, en la relación con su marido, faltaba algo. Este se ausentaba mucho de casa y, cuando estaba allí, dedicaba mucho tiempo a enviar mensajes de texto, procurando siempre que no se viera lo que escribía. En una ocasión, cuando la esposa logró ver el teléfono de su marido, descubrió una serie de mensajes que le había escrito a una desconocida. El marido se hizo el sorprendido por el descubrimiento de su mujer, pero no trató de negar los mensajes. En vez de eso, prometió dejar de ver a esa otra mujer. La esposa se

quedó contenta, el marido se sintió aliviado de que ella se hubiese calmado, y las aguas parecieron volver poco a poco a su cauce en su matrimonio. Al final, se descubrió que la otra mujer con la que supuestamente intercambiaba los mensajes era en realidad una invención que él había creado para encubrir el hecho de que estaba teniendo una aventura con otro hombre. En este caso, pues, se creó una «verdad» nominal para mantener a la pareja en la inopia. El hombre quería conservar el pacto simbólico, el matrimonio, a modo de farsa tras la que esconder la verdad de su relación con un amante masculino.

La fantasía moldea la percepción de la realidad de una persona; de ahí que esa fantasía rara vez cambie cuando esa persona averigua nuevos hechos, verdades o datos. Esto se debe principalmente a que la fantasía tiene poco que ver con cómo son las cosas en el «mundo real». A menudo, la fantasía del sujeto funciona como una defensa tanto contra la «prueba de realidad» como contra aquellas interpretaciones que puedan socavar la fantasía en sí.[8]Cuando eso ocurre, no hay en el mundo verdad ni información referidas al objeto del amor que puedan cambiar las percepciones del amante.

¿QUIÉN SOY YO PARA LA OTRA PERSONA?

La negación y la ignorancia entran a menudo en juego cuando una persona quiere que una relación funcione y hace todo lo posible por mantener viva la fantasía que la sustenta. No obstante, en ciertos casos de ignorancia voluntaria, no estamos ante una persona que cierra los ojos o se imagina cosas que no ocurrieron, sino ante alguien que sabe que algo no es verdad, pero que, al mismo tiempo, finge que sí lo es.

Eso fue lo que le sucedió a una chica a la que llamaré Maya, que, a la tierna edad de diez años, perdió a su madre por culpa de un cáncer. Durante varios años desde la muerte de la progenitora, el padre de Maya le dio a su hija en el día de su cumpleaños una carta que supuestamente le había dejado escrita la madre antes de

fallecer. La carta estaba llena de elogios por lo bien que Maya estaba haciendo las cosas, por la preciosa jovencita que era y por lo orgullosa que su madre habría estado si pudiera celebrar su cumpleaños con ella. Para Maya, cada una de aquellas cartas era el regalo más valioso que nadie le podía hacer. Me sentí muy conmovida cuando Maya me enseñó aquellos tesoros y me pregunté cuántas cartas más habría guardado su padre para ella. Por eso me quedé de piedra cuando él me dijo que, no solo era él quien había escrito las cartas, sino que Maya era perfectamente consciente de ese hecho. La verdad era que la madre de Maya no quería cargar a su hija con unas cartas así desde ultratumba, sino que prefería que siguiera con su vida sin que la turbara ningún mensaje dejado por su madre muerta. Sin embargo, cuando llegó el día de su primer cumpleaños ya sin la difunta, Maya no paró de preguntar a su padre qué habría querido su madre para ella un día así y si había dejado alguna carta antes de morir. Como no había ninguna carta real que abrir ese día, el padre propuso escribir él mismo una y que, luego, ambos actuaran como si fuera de la madre. A Maya le encantó la idea y se sintió muy contenta al ver que en cada cumpleaños posterior le llegaba una nueva carta. Aunque Maya sabía muy bien que era su padre quien escribía las cartas, vivía en un estado de ignorancia voluntaria de ese hecho. Las cartas le abrían un espacio en el que podía imaginarse a su madre hablándole, aunque las palabras salieran de la pluma de su padre. A pesar de que podía recordar el cariño de su madre, Maya ansiaba tener una prueba simbólica de este. Las cartas falsas desempeñaban el papel de un signo simbólico del hecho de que ella fuera objeto del amor de su madre fallecida. El padre, como autor de aquellos textos, actuaba de intermediario, de persona que atestiguaba ese amor, y las cartas en sí se convirtieron casi en un contrato renovado a perpetuidad que hacía que el amor materno cobrara existencia. En *Mi prima Rachel*, Philip necesita esconder la carta de Ambrose para que nada cuestione su amor por Rachel; en el caso de Maya, una carta falsa expresa el amor materno (y el paterno).

A la pregunta «¿qué significo para otra persona?», nos

inventamos una respuesta que, en algunos casos, puede ser gratificante y afirmadora de vida, mientras que, en otros, puede abrir la puerta a la autodestrucción. Gilead Nachmani describe el caso de un niño de once años al que enviaron a psicoanalizar por traumas relacionados con el hecho de que, tres meses antes, su padre se había ido una mañana a trabajar a su despacho y nunca había regresado.[9]Tras ese suceso traumático, la palabra «papá» ya no se pronunciaba nunca en casa y solo se aludía al hombre desaparecido con el mucho más formal «padre». Era como si su ausencia hubiera cambiado su estatus simbólico y el término «papá» solo pudiera usarse para una persona que estuviera presente, y «padre» fuera más apropiado para alguien que estaba ausente.

Al niño le afectó mucho la desaparición de su padre. Comenzó a hacer novillos en el colegio y a mostrarse rebelde en casa, y su madre dejó de demostrarle afecto y empezó a tratarlo con bastante indiferencia. Era como si, cegada por su duelo, ella fuese incapaz de ver que su hijo también sufría y como si la sola presencia de este en la casa la molestara.

Un día, decidió mandar a su hijo a terapia, pero, como bien advirtió el analista, ella ni siquiera se dignó a acompañar al niño a su primera sesión, supuestamente porque estaba demasiado ocupada. El analista reparó en que el niño vestía ropa que le iba demasiado grande y que parecía de su padre. Su postura, además, se parecía a la de un anciano: andaba encorvado, como si estuviera muy cansado, y arrastraba los pies.

El niño hablaba de la desaparición de su padre con indiferencia y sin emoción, aunque, en un nivel inconsciente, estaba muy identificado con él. Su absentismo en el colegio era como una recreación de aquella evanescencia paterna, y vistiéndose con la ropa de su padre y caminando como un señor mayor, estaba tratando de encarnar al progenitor ausente. De entrada, mostraba síntomas de depresión, pero pronto evidenció también un cuadro de ansiedad y de sentimiento de culpa. Cada vez le resultaba más difícil distinguir la fantasía de la realidad. Su padre pasaba muchas veces largas jornadas en el trabajo y el niño,

molesto con el hecho de que casi nunca estuviera en casa, había fantaseado a menudo con la idea de que su padre se pusiera enfermo y tuviera que quedarse más tiempo en el hogar. Cuando este desapareció, el niño se sintió angustiado por la posibilidad de que aquellos deseos suyos se hubiesen hecho realidad y él hubiera causado la desaparición de su padre.

El analista concluyó lo siguiente: «En esencia, comenzó la terapia sintiéndose un reo autocondenado. Aunque su sensación de culpa era concreta, la reconocía sobre todo a través de la negación y de su insistencia en no tener "ninguna necesidad". Presumía de no necesitar a nadie, de ser fuerte y decididamente independiente. No le hacía falta nadie más».[10]

Uno de los momentos interesantes del psicoanálisis se produjo cuando el analista notó que el niño había estado robando comida en secreto de la nevera de su consulta. El analista se dio cuenta de que la madre se había olvidado de dar de comer al hijo y le pidió explicaciones. Ella admitió que no darle de comer era una manera de castigarlo por la desaparición de su marido. Así pues, también ella lo culpaba en secreto de lo que había ocurrido, pero, en su caso, porque a menudo había tenido la sensación de que su esposo quería más a su hijo que a ella.

Aunque el relato del analista no nos explica cómo continuó el análisis del niño a partir de ahí, ni si finalmente encontraron al padre, podemos detectar en esta historia varios tipos de negación que desempeñan papeles esenciales en las relaciones interpersonales. En primer lugar, la desaparición del padre (tanto si fue intencional como si los demás supusieron que lo fue) puede entenderse como una forma contundente de desconsideración hacia su familia: se apartó a sí mismo físicamente de todo contacto visual —o de cualquier tipo— con ella. Ignoró a sus familiares y, por lo tanto, los rechazó. En segundo lugar, al no hablar con su hijo y al insistir en el uso de la palabra «padre», la madre rehusó afrontar lo que había sucedido y, al mismo tiempo, negó los lazos emocionales entre el niño y su «papá». En tercer lugar, tanto madre como hijo se ignoraron —e incluso se castigaron— mientras sufrían. La madre cesó de prestar atención al niño hasta el punto

de que dejó de darle de comer. El niño «ignoró» a su madre «desapareciendo» de la escuela y del hogar familiar.

En medio de todo este drama, en el que se ignoraba la verdad acerca de la desaparición del padre y en el que madre e hijo ignoraban mutuamente sus sentimientos respectivos, el niño buscaba reconocimiento y cariño. Transgrediendo las normas de casa, no yendo al colegio, vistiéndose con la ropa de su padre e incluso robando comida de su analista, estaba pidiendo ayuda a su modo, una ayuda que, por suerte, encontró en este último.

Ignorar y ser ignorado son, sin duda, elementos vitales de todos los tipos de amor y relación, incluida la relación que tenemos con nosotros mismos. La psicoanalista Ruth Imber describió el caso de Anna, que se sentía permanentemente ignorada y seguía yendo de médico en médico en busca de un remedio para sus diversas dolencias.[11]Aunque intentaba que le prestaran atención y anhelaba dar con un profesional médico que reconociera su padecimiento y la ayudara a aliviar su dolor, ella misma lo impedía con sus continuos cambios de doctor. Cuando Anna se cansó de la medicina tradicional, comenzó a probar con terapias alternativas varias, desde homeópatas hasta acupuntores, pasando por dietistas especializados. Extenuada por aquella búsqueda de ayuda, terminó recurriendo al psicoanálisis con la esperanza de que le proporcionara una solución para su sufrimiento, aunque, al mismo tiempo, sin dejar de hacer todo lo posible por sabotear el proceso de cambio que realmente necesitaba.

En el curso de sus sesiones, Anna se quejó de que la ignoraban en múltiples ámbitos de su vida. Cuando el hermano de su marido y su esposa fueron padres, ella sintió que empezaban a ignorarla. Sin embargo, sus sentimientos de celos y envidia no solo iban dirigidos hacia su familia extensa, sino que también estaban relacionados con su posición en la sociedad. Por su condición de inmigrante, sentía que se la había ignorado y desfavorecido desde la infancia, y estaba enfadada por el hecho de que su madre tuviera una discapacidad que, según la propia Anna, se podría haber prevenido si, en su país de origen, no hubieran vivido en circunstancias tan desafortunadas. Además, justo antes de que su

madre muriera, se enteró de que ella no era su hija biológica.

En terapia, se hizo evidente que Anna siempre había tenido miedo a la pérdida y al apego, y que había lidiado con esa preocupación no poniendo nunca todos los huevos en el mismo cesto. Ir de médico en médico o de un terapeuta a otro formaba parte de una estrategia de prevención del abandono. Por su deseo de aplacar su angustia y no sentirse rechazada, esta mujer siempre era la primera en dejar una relación. Al final, también abandonó su análisis.

Este caso ilustra cómo un sujeto encuentra a menudo un particular placer doloroso (*jouissance*) en el sufrimiento. Aunque decía que buscaba unos conocimientos que la ayudaran a cambiar su vida, Anna hacía todo lo posible por evitarlos e ignorarlos. Y aunque, al final, aportó en su análisis información importante sobre la pérdida de su madre biológica, decidió no avanzar más en la exploración de la relación entre ese hecho y su miedo al abandono; al ignorar esa importante verdad sobre sí misma, complicaba aún más la sensación de que la ignoraban, lo que redundaba en su infelicidad y su falta de autoestima.

Nuevas formas de ignorancia en el amor

En las citas en línea, la imagen tiene un papel muy influyente. En sus perfiles, los participantes suelen colgar imágenes de sí mismos previamente modificadas de forma sustancial o viejas fotos que los hacen parecer más jóvenes y atractivos. Dado que las plataformas digitales de citas se centran sobre todo en el aspecto, poco puede sorprendernos que las personas se sientan incentivadas a mentir y a presentar unos retratos engañosos e idealizados de sí mismas. Igualmente importantes para el funcionamiento de esas plataformas son los engaños y la ignorancia en relación con los deseos de las personas. En ellas, se induce a los participantes a pensar que hay estipulados unos criterios fijos garantizados que los ayudarán a encontrar a su potencial pareja deseada. Fiándose de esos presuntos criterios, los sitios de citas en línea emparejan a las

personas sirviéndose de algoritmos, los cuales dan pie a su vez a sus particulares tipos de ignorancia. Podría decirse que los sitios de citas que permiten a sus usuarios filtrar sus emparejamientos según la raza están fomentando el prejuicio racial, y que los que generan recomendaciones basadas en el «filtrado colaborativo» (que es un proceso en el que a los participantes se les envían perfiles de parejas potenciales a partir de lo que otros usuarios del servicio están eligiendo) no hacen más que desfavorecer todavía más a aquellos que tienen perfiles menos populares.[12]Los estudios sobre el funcionamiento de los sitios de citas muestran que las sugerencias que reciben sus participantes por obra y gracia de los algoritmos inciden de un modo significativo en la conducta de los usuarios. Si un sitio de citas predice que dos personas son incompatibles, es más probable que tengan una interacción menos afortunada que si predice que son compatibles. Por ello, en muchos casos, más que ayudar a las personas a encontrar un buen emparejamiento, lo que hacen es limitar sus opciones. Los investigadores de estas plataformas de citas en línea también han observado que los deseos de las personas son inconscientes y que, aunque pueden estar influidas por lo que se les presenta, pueden sentirse más estimuladas aún por lo inesperado.[13]Aunque los algoritmos de los sitios de citas convencionales dificultan la posibilidad de encuentros que sean sorprendentes y positivos al mismo tiempo, estos resultan aún más improbables si cabe en sitios como Chemistry, que utilizan test pseudopsicológicos para predecir la compatibilidad de las hormonas y los neurotransmisores de una persona con la de sus potenciales parejas.

Si los algoritmos de las aplicaciones de citas tratan de predecir los deseos de las personas, hay también una nueva clase de *apps* que aspiran a facilitar que sus usuarios entiendan mejor sus respectivas intenciones románticas valiéndose de inteligencia artificial para analizar sus mensajes de texto.[14]Están diseñadas para dar a las personas la sensación de que pueden predecir y controlar sus propias emociones y las de otros individuos, aun cuando esto no haga honor a la verdad. Además de las aplicaciones que supuestamente hacen más fácil encontrar el amor, hay gurús de la

autoayuda que enseñan a las personas a fingir ignorancia para atraer el amor, a no parecer demasiado entusiastas, y a controlar las emociones cuando se busca a una potencial pareja. Como veremos en el capítulo siguiente, en el caso de los «artistas del ligue», la ignorancia y el dominio de uno mismo suelen considerarse las aptitudes maestras que un amante necesita perfeccionar.

Y, sin embargo, a pesar de las aplicaciones, los consejos de autoayuda y las múltiples modalidades comunicativas actuales, las relaciones no se están volviendo más fáciles y quizá sea, en parte, por culpa de ese empeño en fomentar el ignorar a los demás como método de control emocional. Un ejemplo obvio de esto es el *ghosting*, un fenómeno relativamente reciente asociado a las nuevas tecnologías. Se produce cuando una relación personal termina porque una de las dos personas, de repente y sin explicación, abandona toda comunicación con la otra. No responde a las llamadas de teléfono, ni a los mensajes de texto, y quien es objeto de ese *ghosting* no tiene ni idea de por qué. Se siente impotente, rechazado e ignorado. La persona que realiza el *ghosting*, por el contrario, no solo tiene el control, sino que ha manifestado con brutal contundencia su indiferencia ante los sentimientos de la otra.

Tinder y otras aplicaciones de citas similares tienen incorporada en su diseño mismo una particular forma de indiferencia. Con un mínimo arrastre (*swipe*) del dedo sobre la pantalla, un usuario puede apartar inmediatamente de su vista a cualquier persona que no le interese. Ese sencillo mecanismo del *swiping* lleva asociado, a su vez, un elaborado algoritmo que da a cada usuario su propia puntuación de «deseabilidad» y luego ofrece propuestas de emparejamiento fundadas en esa puntuación. Del mismo modo que un jugador en línea obtiene más puntos si juega contra otros que acumulan mayor puntuación, el índice de «deseabilidad» de un usuario de Tinder aumenta si lo emparejan con personas que tienen puntuaciones mayores. Un periodista que usaba Tinder comenzó a examinar cómo funciona ese sistema secreto de puntuación. Para empezar, pidió a Tinder que le

mostraran la suya propia. Él esperaba encontrarse entre los hombres más deseables de la plataforma y, por eso, se llevó una gran desilusión al saber que su índice solo estaba situado en el «extremo superior de la horquilla media».[15]Al final, deseó no haber averiguado su puntuación, pues esta no ayudó a reforzarle la autoestima.[16]

Tinder y otros sitios de citas en línea similares están descubriéndonos nuevos dilemas a propósito de cuestiones ya antiguas relacionadas con qué clase de objeto de deseo puede ser una persona para las demás. Según la psicoanalista francesa Clotilde Leguil, estos sitios de citas se están convirtiendo en «sitios de demanda».[17]Son lugares en los que las personas «demandan» de otros u otras, desconocidos para ellas, algo (reconocimiento, amor, aprobación) que satisfaga sus deseos conscientes e inconscientes, pero cuando no reciben lo que están buscando de esos interlocutores anónimos, entran en juego la ira y la decepción.

Como enamorarse de otros seres humanos es algo tan complejo y difícil, no es de extrañar que, en el mundo desarrollado, observemos un incremento del apego emocional por los objetos inanimados. Hay quienes están sustituyendo las parejas humanas por robots sexuales; también hay quienes encuentran placentera compañía en los avatares generados por ordenador. Incluso las estatuas de toda la vida pueden generar un fuerte apego.

Así se demostró cuando llegó el final de la exposición Event Horizon organizada en Londres por el escultor Antony Gormley en 2007. Las estatuas llevaban tres meses instaladas en tejados de edificios, o colgadas de puentes, o colocadas en espacios públicos donde su presencia era inesperada para el espectador, y la gente comenzó a preocuparse por la suerte que correrían aquellas figuras cuando la exposición terminara. Preguntaban cosas como: «¿Van a dejar las estatuas olvidadas en algún almacén dejado de la mano de Dios? ¿Van a destruirlas? ¿Se instalarán en otros escenarios?». Los más preocupados por el destino de las esculturas de Gormley comenzaron a consolarse escribiendo en blogs varios sobre las posibles situaciones que aguardaban a las figuras, e imaginando en

ellos el mejor futuro posible para ellas. A menudo, las propuestas de esos blogueros hacían especial hincapié en la necesidad de que las estatuas se mantuvieran juntas, ya fuera en un parque, ya fuera en una galería. El artista austriaco Peter Arlt abordó inquietudes parecidas sobre la soledad de las estatuas a finales de los años noventa, cuando decidió unir solo por un día estatuas históricas de santos que hay colocadas en muchos puentes de Austria. Arlt hizo un gran esfuerzo para procurarse los permisos necesarios de los diversos organismos públicos a fin de reunir algunas estatuas para que se encontraran (aunque fuera brevemente) en un espacio público concreto.

¿Cómo pueden las estatuas provocar emociones tan intensas? ¿Por qué algunas personas sintieron aquella angustia ante el incierto destino de las estatuas del proyecto Event Horizon de Gormley y ante la soledad futura que se imaginaban que les aguardaba? En una sociedad tan individualizada como la actual, donde la soledad va en aumento, puede que haya personas a las que un debate sobre estatuas solitarias les sirva de vía para proyectar sobre un objeto material sus propias sensaciones de dolor. No obstante, al interactuar con otros individuos para imaginar un modo de impedir que las estatuas fueran abandonadas, dieron los primeros pasos para salir de su propia soledad.

Amar objetos inanimados puede ayudar a personas que tienen problemas porque sienten que se las ignora. Para algunas de ellas, un robot puede ser realmente una solución a su soledad.

Danielle Knafo y Rocco Lo Bosco entrevistaron a personas que aman a muñecas de plástico y que frecuentan la comunidad virtual iDollator para escribir un libro sobre el tema. Un hombre con el alias Davecat les confesó que sus muñecas son para él una forma de consuelo porque son unas «personas hermosas y acríticas que siempre están ahí cuando vuelve a casa».[18]Para este hombre, perder una muñeca sería como «una amputación». Pero, aunque dice estar contento con su tranquila vida en casa con sus muñecas, sí le duele no poder hablar de su pasión con sus amigos por temor a que las otras personas no entiendan ese apego suyo y lo juzguen

con dureza. Vemos, pues, que las preguntas fundamentales «¿qué significo yo para otras personas?» y «¿cómo me ven los demás?» no dejan de perseguir a las personas aun después de sustituir la compañía humana por la de las muñecas o los robots.

Pero aunque ya haya humanos que encuentren satisfacción relacionándose con muñecos o robots, los diseñadores de estos últimos saben que la atracción por sus creaciones puede acentuarse si estas muestran cierto desinterés por las personas. En 2012, instalaron una muñeca robótica con el aspecto de una joven elegante en unos grandes almacenes de Tokio. Estaba sentada en una silla, «concentrada en su teléfono inteligente y haciendo muy poco caso a los miles de visitantes» que habían ido a verla. La muñeca mostraba diferentes emociones como si estuviera reaccionando a los diferentes mensajes de su teléfono, pero solo levantaba la mirada de vez en cuando para dirigirla a los curiosos humanos que la observaban y sonreír brevemente. Hiroshi Ishiguro, el ingeniero que diseñó este robot, cree que las emociones humanas —el amor romántico entre ellas— no son más que reacciones a estímulos y, por lo tanto, se pueden manipular. Espera que, a base de perfeccionar las articulaciones neumáticas, lograr un movimiento suave del arco de las cejas mecánicas de la muñeca y hacerle mostrar una serie más amplia de expresiones faciales, se consiga que forme con nosotros «un vínculo perfectamente diseñado por ingeniería».[19]Ishiguro quiere que las personas que observen a su muñeca mientras mira su teléfono se imaginen que está leyendo sus mensajes, proyecten sus sentimientos en ella, creen un vínculo con ella e incluso se enamoren. Aun así, ya nos podemos imaginar que, incluso con un robot diseñado a la perfección, las fantasías inconscientes de las personas seguirán siendo algo que no se podrá inducir ni controlar del todo.

6

El miedo a ser ignorados: desde *incels* hasta impostores

En *El retrato de Dorian Gray*, Oscar Wilde comentaba: «Solo hay una cosa peor que el hecho de que hablen de uno, y es que no lo hagan». En los tiempos de incesante vigilancia que corren, en los que muchos se sienten constantemente observados y controlados, todavía hay personas a las que les preocupa no ser reconocidas por según qué colectivos o ser ignoradas por la sociedad en general. Desde luego, es cierto que la sociedad posindustrial, con su énfasis en el individualismo y su culto a la fama, al que se une la prevalencia de las redes sociales, ha incrementado la presión que sienten los individuos para hacerse visibles. Se enfatiza de forma abrumadora la necesidad de destacarse de la multitud, de saber autopromocionarse y de recibir reconocimiento de otras personas en forma de un elevado número de «me gusta» virtuales o de publicaciones «compartidas» por otros usuarios. La manifestación máxima de esta profesionalización de lo personal es la aparición en redes sociales de la figura del *influencer* —que utiliza su perfil y su autoridad digital para influir en otras personas— y de toda una industria de los consejos y del entrenamiento y la preparación relacionados con el trabajo que no solo se centra en hacer que alguien sea más productivo, sino que también anima a manipular a terceros y enseña a las personas a perseguir sus metas de forma implacable.

En la actualidad somos libres de crearnos una imagen pública que sea atractiva para otras personas y nos haga sentir bien. El

inconveniente de esa capacidad de creación de nuestra propia imagen es que conlleva una gran presión para alcanzar la perfección retocada, para ajustarnos a un ideal, y comporta asimismo la inevitable insatisfacción y la honda inquietud por cómo pueden juzgarnos los demás si no estamos a la altura de ese ideal. Esta disyunción entre la imagen y la realidad puede hacer que las personas teman ser «descubiertas». Y a la inversa: si las personas no reciben una reacción positiva a las imágenes que crean de sí mismas y no obtienen los «me gusta» ni los seguidores ansiados, pueden sentirse ignoradas por (e incluso enfadadas con) un mundo que parece reconocer y validar a todos y todas menos a ellas. Estos dilemas pueden ilustrarse comparando a las personas que sufren el síndrome del impostor, por un lado, con aquellos hombres que se identifican con el llamado movimiento *incel* (abreviación inglesa de «célibes involuntarios»), por el otro. En ambos casos, se trata de fenómenos relativamente nuevos que captan algo fundamental sobre cómo una persona es reconocida o no por otras.

En la sociedad moderna, se fomenta que las personas alimenten ideas absolutamente irreales sobre qué aspecto, relaciones o estilo de vida deberían tener, y cuando no están a la altura de esos ideales muchas se sientan inferiores, menospreciadas e ignoradas. Las personas existen actualmente en un entorno social muy expandido en comparación con el del pasado, cuando las interacciones sociales se limitaban a los individuos con los que se podría interactuar físicamente en tiempo real. Esto ya no es así debido a las redes sociales, y la muy diferente naturaleza de las interacciones y el reconocimiento virtuales ha cambiado la idea que las personas tienen de sí mismas y su autoconcepto como seres reconocidos o ignorados.

El nuevo espejo

Cuando aún son muy pequeños, los niños no se reconocen en el reflejo de sí mismos que ven en un espejo. Ni siquiera reconocen

ese reflejo suyo como una imagen: piensan que se trata de otro niño. El autorreconocimiento no surge de forma natural o espontánea. El lenguaje, la cultura y, sobre todo, las otras personas son imprescindibles para que ese reconocimiento se produzca. Por lo general, es la persona a la que un niño está más apegado la que le explica que la imagen del espejo corresponde con la suya propia. «¡Cariño, eres tú!», bien puede decirle la madre mientras señala la figura reflejada en el cristal. Pero al niño aún le costará un poco conectar esa imagen con la percepción que tiene de sí mismo. El cuerpo patoso y vulnerable del pequeño no parece ajustarse a la solidez y la contención del reflejo que aparece en el espejo.

En la sociedad moderna, los cambios ya comentados en el modo en que las personas se perciben a sí mismas han hecho que algunos individuos experimenten cada vez más dificultades para reconocerse a sí mismos en el espejo (literalmente, en ciertos casos). El psicoanalista japonés Daisuke Fukuda comentó el caso de una cliente que sufría ansiedad al ver su propia imagen especular. La mujer sentía el impulso de romper todos los espejos que tuviera cerca. Destruyendo el reflejo, esperaba mitigar la angustia que sentía cuando observaba su imagen así reflejada.[1]

Aunque este trastorno, conocido como eisoptrofobia, no es nuevo, cabe preguntarse si la aparición de una respuesta tan dolorosa no estará conectada con los cambios que han acaecido en las últimas décadas. En los últimos años, en Japón —como en todas las demás sociedades capitalistas—, la industria de la belleza ha experimentado un crecimiento considerable. En la mayoría de los espacios públicos, las chicas y mujeres japonesas, igual que las de otros países, están sometidas a un apabullante bombardeo de publicidad que les enseña imágenes de la belleza femenina con las que compararse y a las que aspirar.

Si bien no podemos ligar directamente unas expresiones psicológicas de ansiedad tan profundas a propósito de la apariencia física con la cultura o con la ideología, ni decir que todas las mujeres van por ahí rompiendo espejos o tratando de modificar sus cuerpos por los mismos motivos en todos los casos, sí es cierto que la cultura tiene alguna influencia, como veremos en breve. Y quizá

la andanada de imágenes idealizadas que las mujeres tienen que soportar hoy en día les esté afectando aun cuando los síntomas que exteriorizan esa ansiedad se desarrollen luego por vías particulares e individualizadas en cada una de ellas.

Desde nuestra más tierna infancia, la manera como nos vemos en el espejo está influida por las personas que nos rodean y por la cultura en general. Cuando las percepciones sociales del cuerpo cambian, también empezamos a tener un concepto diferente de nosotros mismos. Susie Orbach, en su libro *La tiranía del culto al cuerpo*, demuestra que percibimos la desnudez, el peso y la belleza de manera distinta según nuestro entorno cultural. No obstante, también señala que estos entornos pueden marcarnos de un modo inconsciente, lo que explica por qué a una persona que, en su primera infancia, se crio con una determinada actitud a propósito del cuerpo pueda costarle cambiar cuando, más adelante, le toque vivir en un contexto social diferente.[2]

Instagram, Facebook y otras redes sociales han creado un «estadio del espejo» en línea que ha acarreado problemas nuevos de autorreconocimiento. Además de la presión de autopromocionarnos continuamente como si fuéramos una marca y de presentar continuamente al mundo la mejor versión de nosotros mismos, las personas nos vemos obligadas ahora a reconocer a los otros en nuestra mutua búsqueda de visibilidad social. Clicar «me gusta» o «compartir» en las publicaciones de otras personas se ha convertido en el nuevo precio de la amistad, y también nosotros tenemos la expectativa de gustar y de ser reconocidos del mismo modo. Cuando pulsamos el botón «me gusta» y reconocemos a otras personas y estas nos ignoran, sentimos una considerable angustia psicológica y, en casos extremos, esta aflicción puede desembocar en una ira profunda y en actos violentos, como ocurre con los *incels*.[3]

«Hombres beta» ignorados

La insatisfacción de quienes han «logrado» de algún modo subir en

la escala del reconocimiento social y la de quienes no lo han conseguido sigue, por paradójico que parezca, pautas similares de autocrítica acompañada muchas veces de agresividad, ya sea dirigida contra sí mismos, ya sea dirigida contra otros. En un clima de acentuado individualismo, de priorización de una concepción economicista de la vida y de glorificación del éxito, ignorar a una persona puede considerarse un acto de agresión en sí mismo que, a su vez, puede muy bien generar una respuesta agresiva del individuo ignorado. En muchos casos de violencia perpetrada por los llamados lobos solitarios, descubrimos luego que los causantes se sentían ignorados y consideraban que la violencia era un modo de vengarse de quienes los ignoraban y, al mismo tiempo, de conseguir la atención que tanto anhelaban. Algunos atacantes publican vídeos en YouTube o manifiestos con la esperanza de dejar su impronta. Muy a menudo, los atacantes utilizan las redes sociales para informar a la población de que ya no toleran más que los ignoren permanentemente y de que entienden que llevarse por delante las vidas de víctimas inocentes e incluso la suya propia es un precio que merece la pena pagar con tal de recibir por fin la atención que ansiaban desde hacía tiempo. En un libro de análisis del terrorismo, el psicoanalista francés Fethi Benslama instaba a los medios de comunicación franceses a no publicar imágenes de los terroristas después de que hubieran perpetrado atentados, porque ese reconocimiento y esa publicidad podían animar a otros a cometer crímenes similares para recabar atención.[4]

Internet aporta un tipo especial de reconocimiento para las personas que dicen sentirse ignoradas, ya sea por razones políticas o personales. Un ejemplo de comportamiento extremo surgido de esa sensación de ser ignorados es el de los hombres que se identifican como *incels* y que aseguran que las mujeres deseables los ignoran y que, por ello, les resulta imposible tener relaciones sexuales. Son involuntariamente célibes, pues ellos no han elegido el celibato, sino que se lo ha impuesto a la fuerza una sociedad, la nuestra, que preconiza unos determinados ideales de éxito y atractivo que, a ellos, los invisibilizan. Los *incels* llaman *Chads* a los hombres que tienen éxito con las mujeres merced a su atractivo

físico y su posición social, y *Stacys* a las mujeres que, además de hermosas, cumplen con el resto de atributos característicos de la deseabilidad. Y llaman *Beckys* a las mujeres que no tienen un aspecto hiperfemenino y a las que, por ello, juzgan menos atractivas.

Los *incels* creen que lo que hace que los hombres sean atractivos para las mujeres son ciertas características biológicas particulares: «Los mentones y las mandíbulas son una obsesión particular de muchas comunidades *incel*, pues sus miembros creen que las mujeres se sienten biológicamente atraídas hacia hombres que los tengan prominentes, mientras que los que tienen mentones poco pronunciados y escasa sobremordida están condenados a una vida de soledad».[5]El Chad idealizado es ese hombre todopoderoso de quien los *incels* escriben con una mezcla de admiración y asco. Es un macho alfa, musculoso, guapo, triunfador. Las mujeres deseables, las Stacys, se sienten irresistiblemente atraídas por ese tipo de hombre y no reparan siquiera en los *incels*, que son los «hombres beta». Sus diatribas contra los hombres alfa que, supuestamente, impiden que ellos, los *incels*, practiquen sexo son extrañamente reminiscentes del mito freudiano de la horda primitiva en la que los hijos se quejan de no tener acceso a mujeres por culpa de la figura de un poderoso padre primordial que las acapara.[6]En el relato de Freud, los hombres jóvenes matan al padre primordial, pero, a partir de ahí, el placer les resulta esquivo porque les aflige una sensación de culpa. En el caso de los *incels*, la agresividad está dirigida a menudo contra las mujeres, pero el sentimiento de culpa relacionado con la violencia real o imaginada contra esas mujeres parece haber desaparecido.

En los foros virtuales en los que los *incels* expresan su ira por no poder tener sexo, se leen descripciones inquietantemente gráficas de cómo esos hombres podrían castigar a las mujeres que los ignoran. Entre las ideas de los *incels* sobre cómo conseguir que las mujeres se fijen en ellos podemos encontrar desde fantasías sobre violaciones en grupo hasta consejos sobre cómo seguir a una mujer en público sin arriesgarse a ser amonestados o detenidos. La excitación de seguir a una mujer va ligada al hecho de que, en

algún momento, esta tendrá que reparar en el hombre que la está siguiendo.

Las crueles fantasías sobre cómo obtener la atención de mujeres deseables que se exponen en la comunidad virtual de los *incels* reflejan un deseo de humillar y asustar a las mujeres que, en la vida real, no reaccionan favorablemente a sus proposiciones. Las fantasías de acoso o violación grupal expresan un pervertido deseo de reconocimiento que recuerda a las violaciones reales que ocurrieron durante la guerra en Bosnia en los años noventa. Los soldados serbios violaban con frecuencia a mujeres bosnias e insistían en que el padre o el marido de la violada estuvieran allí presentes para que les humillara su propia impotencia e incapacidad para impedir la agresión a aquel ser querido.[7]

Aunque la mayoría de *incels* circunscribe su disfrute de tales fantasías al ámbito de las plataformas digitales, en los últimos años algunos de ellos han cometido actos de violencia extrema y asesina en espacios públicos. El más conocido es el caso de Elliot Rodger, que mató a seis personas e hirió a otras catorce en las inmediaciones del campus de la Universidad de California en Santa Bárbara en 2014. En plena masacre, Rodger subió a su canal de YouTube un vídeo titulado «La venganza de Elliot Rodger» y envió un manifiesto por correo electrónico en el que describía sus ganas de encajar y de ser reconocido. Aunque procedía de una familia de clase alta, Rodger afirmaba que se había sentido rechazado toda la vida porque las mujeres eran incapaces de reconocerle valor alguno y nunca se había sentido lo bastante guay. Sintiéndose ignorado por ellas, decidió declarar la «guerra a las mujeres». Su idea era poner la mira en las mujeres más atractivas del campus: las que formaban parte de una prestigiosa sororidad que, para Rodger, representaba todo lo que él odiaba (y, a la vez, deseaba) de las mujeres. Eran unas «cabronas» rubias, guapas, consentidas, desalmadas y malvadas a las que quería castigar para, de ese modo, demostrar que era superior, un auténtico macho alfa. Rodger se suicidó justo cuando estaba a punto de ser atrapado por la policía.

Tras su muerte, muchos *incels* aclamaron a Rodger como

héroe y algunos incluso lo imitaron cometiendo a su vez actos violentos. En la primavera de 2018, Alek Minassian se lanzó con una furgoneta de alquiler sobre una concurrida acera de la ciudad de Toronto y mató a diez personas y dejó heridas a otras catorce. Minassian anunció su ataque escribiendo un homenaje en línea a Elliot Rodger en el que decía que «¡la Rebelión *Incel* ha empezado! ¡Derrocaremos a todos los Chads y las Stacys! ¡Salve al Caballero Supremo Elliot Rodger!». En el otoño de 2018, en un estudio de yoga de Tallahassee (Florida), otro atacante que se identificaba a sí mismo como *incel*, Scott P. Beierle, mató a tiros a dos personas e hirió a cinco.

Los simpatizantes del movimiento *incel* han dado a entender que esa violencia se habría podido evitar si hubiera habido mujeres dispuestas a tener relaciones sexuales con esos hombres.[8]Se trata, claramente, de una afirmación ridícula y, de hecho, el propio término *incel* es en sí mismo inapropiado, ya que los miembros más activos de esas comunidades virtuales no parecen estar buscando activamente a mujeres con las que puedan mantener relaciones, sino que más bien hallan un peculiar placer en el hecho de topar cada vez con más obstáculos que les impidan contactar con miembros del otro sexo, al mismo tiempo que despotrican de lo injusto que es que las mujeres los ignoren. Los *incels* proclaman además un ideal irreal del tipo de mujer con la que les gustaría tener sexo: no quieren mantener relaciones sexuales con cualquier mujer, sino solo con aquellas que no las hayan mantenido nunca antes, porque no soportan la idea de que sus potenciales parejas puedan compararlos con otros, ni que puedan tener otra opción que no sea la de estar con ellos.

Aunque los *incels* arremeten contra las Stacys porque solo prestan atención a los hombres alfa, las desean y las desprecian a partes iguales por ser —según el estereotipo *incel*— atractivas, consentidas, triunfadoras y promiscuas, todo al mismo tiempo. El desprecio que les produce la presunta promiscuidad ilimitada de esas mujeres está alimentado a su vez por la falta de disponibilidad de estas. La promiscuidad y la indisponibilidad que les presuponen inducen a los *incels* a crear la fantasía de una mujer que es virgen y

que, al mismo tiempo, está disponible para ellos pero para nadie más: una mujer que sea de un único hombre y que nunca haya pertenecido a ningún otro (un ideal patriarcal nacido de la ignorancia y el odio, según el cual las mujeres son meras posesiones sin voluntad ni libertad propias, y que refleja los peligros de sentirse ignorado y de ignorar la realidad de las otras personas).

El juego de la ignorancia

La mayoría de los hombres que se sienten ignorados por las mujeres no recurren a medidas tan extremas y optan en su lugar por alguno de los innumerables consejos ofrecidos por la industria de la seducción, que se anuncia dotada de la capacidad para instruir a los hombres en cómo conseguir la atención de las mujeres para que estas se acuesten con ellos. La ignorancia activa desempeña un papel vital en las técnicas de seducción como una forma de manipulación y como una estrategia dirigida a despertar el interés y el deseo en una mujer.

En *El método* de Neil Strauss, una obra de culto en los círculos de la industria de la seducción, y en diversos foros digitales de autodenominados «artistas del ligue», podemos encontrar descritas diversas situaciones que ilustran cómo un hombre puede sacar provecho de la ignorancia activa o de ciertas tácticas para fingir desinterés.[9]Se recomienda, por ejemplo, que un hombre que esté charlando con dos mujeres y le interese la más atractiva de las dos preste una atención adicional a la menos atractiva e ignore a la que está acostumbrada a ser el foco de aquella. Se supone que así suscitará el interés de la mujer más atractiva y esta empezará a preguntarse por qué la está ignorando. Al hombre que está en un bar y descubre allí a una mujer atractiva que no está acompañada se le recomienda que la ignore y añada a la vez cierta dosis de crítica. Cuando tenga la oportunidad de acercarse a ella, se supone que tiene que decir algo positivo como «Tu vestido es precioso. El color resalta esos ojos tan hermosos». Puede que la mujer sonría y

agradezca al hombre el cumplido, pero también es probable que no le preste demasiada atención. En ese momento, el hombre debería sorprenderla con una ligera crítica, como «lástima que el peinado no te haga justicia». Tras decir esto, se supone que el hombre debería darse la vuelta y fingir desinterés. Según la teoría de los artistas del ligue, de ese modo, muchas mujeres se sentirán provocadas y buscarán la ocasión de volver a hablar con él para preguntarle qué quiso decir con aquel comentario. Según el sentido común, sin embargo, muchas mujeres o bien ignorarán al artista del ligue por completo, o bien lo enviarán a paseo.

Este tipo de consejos tratan de poner en práctica la teoría lacaniana de que el deseo del Otro suele concitar deseo en la mujer, y una parte esencial de ese proceso es que la mujer se pregunte: «¿Quién soy yo para el Otro? ¿Cómo me ven otros? ¿Qué clase de objeto soy?». Puesto que desea una explicación de los comentarios del hombre, la mujer situará a este en la posición de un maestro, de alguien que supuestamente sabe ciertas cosas. No es que la mujer empiece a desear al hombre en ese momento, sino que su inseguridad a propósito de sí misma crece lo suficiente como para empezar a prestarle atención.

La industria de la seducción se fundamenta en las premisas del capitalismo y en las ideas de la libre elección, la superación personal y el esfuerzo continuo. Aunque las estrategias de seducción no son nada nuevo y la historia está llena de manuales que tratan de ayudar a personas de ambos sexos a parecer más atractivas a otras, este movimiento contemporáneo de la seducción ha creado toda una industria con *coaches*, libros muy promocionados, cursillos, campamentos y vídeos, que dan supuesta fe del éxito de ciertas técnicas de ligue. La idea que subyace a tan lucrativo negocio es que cualquier hombre puede aprender a conseguir a una mujer si se esfuerza lo bastante como para conocer las técnicas adecuadas e invierte tiempo en practicarlas: la seducción se puede elegir, igual que la apariencia y la condición física, o la riqueza, entre otras señales del éxito personal.

La industria de la seducción presenta el sexo como si fuese algo que se puede conseguir si se sigue la estrategia correcta, es

decir, usando los trucos de un avezado artista del ligue que sabe cómo conquistar a las mujeres. En la crítica que Rachel O'Neill ha escrito sobre esta industria, señala con acierto que esta sustituye la sexualidad y el deseo por la lógica de la valoración, la vigilancia y el control, y que, aunque simula ser un arte, en realidad imita a la industria publicitaria en cuanto a su manipulación de las emociones y «ofrece un sistema de reglas y prohibiciones mediante el que el sexo y las relaciones pasan a ser algo que se puede gestionar, en vez de experimentar».[10]O'Neill comenta también que muchos de los métodos de seducción utilizados se parecen a técnicas que usan los vendedores para cerrar una venta. Algunos de los hombres que han asistido a seminarios sobre seducción reconocen posteriormente que, aunque no han encontrado aún pareja, hay otros ámbitos de su vida en los que sí han mejorado considerablemente tras haber aprendido a ser más asertivos y a presentarse mejor a sí mismos. Muchos de los que van a esos cursillos siguen luego «formándose» de manera continuada para no perder las aptitudes adquiridas, pues temen que la inacción pueda atrofiar esos poderes recién descubiertos.

Estamos, pues, ante una nueva versión del viejo «arte de la compraventa» que, en este caso, tiene a las mujeres por objeto. A menudo, los seductores las dejan una vez las han «conquistado»; así el hombre puede ir a por otra mujer que le parezca más difícil de conseguir y, por lo tanto, más deseable. Muchos de los que siguen estas prácticas de seducción contemporáneas se dedican continuamente a ligar con mujeres y a dejarlas por pura inercia, como si así se convencieran a sí mismos de su maestría. Los hombres que encadenan un ligue tras otro no parecen disfrutar con el sexo en sí, sino con su éxito a la hora de aplicar sus técnicas de seducción y de ser reconocidos y deseados. Creen que mantener relaciones sexuales con tantas mujeres como sea posible mientras puedan les reportará satisfacción cuando sean más mayores y las mujeres atractivas empiecen a ignorarlos. La realidad, sin embargo, es que a menudo los consume una profunda ansiedad y la obsesión por rendir, aprender trucos nuevos, hacer evolucionar constantemente su técnica y ampliar su lista de conquistas. Un

artista del ligue es, pues, una versión más del trabajador tipo contemporáneo. Se está vendiendo a sí mismo, busca resultados cada vez mejores y su paga es un número creciente de muescas en el cabecero de su cama. Es fácil imaginárselo recabando otros símbolos de éxito: ascendiendo posiciones en la lista de récords de un videojuego, acumulando puntos como consumidor, o incrementando el número de «me gusta» y seguidores cosechados en las redes sociales.

La idea que subyace al discurso *incel* es que ser ignorados por las mujeres causa directamente frustración en los hombres y los conduce a reaccionar con agresividad a fin de hacerse con el control de su relación con ellas. Si una mujer no quiere relacionarse con un *incel*, este la obligará a hacerlo conforme a sus propios términos. En la industria de la seducción, por su parte, esa hostilidad se moldea sutilmente hasta darle la forma de unas técnicas de ligue que induzcan engañosamente a las mujeres a tener sexo con un hombre que haya manipulado sus emociones y sus deseos. El éxito nace de la manipulación y de ignorar los sentimientos y los deseos de las mujeres implicadas, así como de reconocer únicamente los deseos de los hombres.

Síndrome del impostor

Dos exhortaciones clave en la ideología neoliberal son: «todo el mundo puede triunfar» y «finge hasta que triunfes». Alcanzar el éxito te obliga a parecer exitoso o a fingir que el triunfo es algo que ya está en camino. Numerosos *coaches* enseñan a la gente cómo vestirse, comportarse y hablar para aparentar tener éxito. En una época en que el éxito se ha elevado a la categoría de un ideal, no es de extrañar que haya surgido un nuevo síndrome: el llamado síndrome del impostor. Si bien la acepción tradicional de la palabra «impostor» se aplica a personas que se presentan deliberadamente a sí mismas bajo la identidad de otras, el síndrome del impostor hace referencia a individuos que tienen la sensación de no merecerse el papel simbólico que otros les

atribuyen.

Helene Deutsch vincula el concepto del impostor con el juego infantil, pues los juegos permiten que los niños adopten temporalmente otros roles. Cuando los adultos se presentan como si fueran otras personas, puede que sea por una combinación de motivos: obtener una ventaja económica, simular un estatus social, hacer realidad una fantasía sobre uno mismo, o escapar del mundo real o de las presiones interiorizadas. Asimismo, los pasos dados por el impostor pueden variar: mientras que algunas personas adoptan el nombre de otro individuo, las hay que se atribuyen fraudulentamente insignias (diplomas o condecoraciones militares, por ejemplo) o presumen de logros que no han conseguido. Deutsch creía que la razón para hacer algo así reside en el ego del impostor. Lo habitual es que la persona impostora se sienta devaluada y reconcomida por la culpa de antemano; de ahí que «necesite usurpar el nombre de un individuo que cumpla con los requisitos exigidos por el ideal de su propio y esplendoroso ego».[11]El problema del ego desazonado por la culpa también entra en juego en el propio término «síndrome del impostor» o «fenómeno del impostor» que cobró popularidad a finales de los años setenta cuando las psicólogas Pauline R. Clance y Suzanne A. Imes lo aplicaron a mujeres de éxito que tenían la sensación de que, algún día, se sabría la verdad sobre ellas y los demás podrían «ver» lo que realmente eran y considerarlas un fraude.[12]Algunas mujeres sufren también porque tienen la impresión de que su éxito es consecuencia del mero azar y, por consiguiente, no merecen admiración pública alguna. Y si, al principio, este nuevo síndrome parecía afectar principalmente a las mujeres, con el tiempo, también los hombres empezaron a padecerlo.

Aunque los impostores tradicionales fingían ser alguien que no eran para situarse más cerca de un ideal, este nuevo tipo de impostor parece haberse acercado a los ideales del éxito imperantes en la sociedad, pero tiene una percepción de sí mismo que difiere de la que los demás supuestamente tienen de él o de ella.

En ambos tipos de impostor, el problema está en cómo se

percibe una persona a sí misma con respecto al Gran Otro lacaniano, es decir, con respecto al orden simbólico en el que vive. Si la primera acepción del término «impostor» implica que una persona asume de manera fraudulenta el rol simbólico de otra o adopta una identidad sin autorización, la segunda acepción del término supone tener la impresión de que uno mismo no está a la altura del rol simbólico que habita, es decir, creerse un fraude. Mientras que el primer tipo de impostor quiere ser otra persona, el segundo está preocupado porque no es la persona que otros ven. No obstante, ambos tienen un problema con el hecho de que no existen los egos estables, con la imposibilidad de que una persona encarne plenamente un ego ideal, y también con la imposibilidad —mostrada en capítulos previos— de que dé una respuesta satisfactoria a la pregunta de cuál es su propio lugar en el mundo o de si esa respuesta será apropiadamente reconocida por otros.

Si bien la angustia ante cómo nos consideran los demás no es nada nuevo, sí parece que se ha amplificado en esta época en la que la imagen de uno mismo parece ser una cuestión de elección personal, manipulable o moldeable, lo que hace que el deseo de parecerse a alguien diferente —es decir, de convertirse en un impostor «visual»— nunca haya sido mayor. Ya en 1970, el neurólogo MacDonald Critchley escribió que los autorretratos eran una forma de impostura, pues los artistas tienden a pintar imágenes de sí mismos que no se parecen a su aspecto real.[13]Con esa apreciación, Critchley venía a insinuar una tercera acepción del término, relacionada con el hecho de que las personas se presenten a sí mismas con imágenes que no se corresponden con su apariencia real. Así entendido, el arte del autorretrato sería un predecesor de los actuales selfis, imágenes cada vez más preparadas o retocadas que guardan escaso parecido con el aspecto de la persona en la vida real.[14]

A diferencia de quienes tratan de parecerse a otra persona o de quienes manipulan su imagen para que los demás les den un reconocimiento más favorable, las personas que temen ser descubiertas y temen no ser quienes aparentan ser no se quejan de que las ignoren. Al revés: temen que se las reconozca demasiado.

Temen, por ejemplo, que se les conceda un ascenso que ellas juzgan inmerecido. En una época en la que tanta gente se queja de falta de reconocimiento, esta ansiedad del impostor, muy dolorosa para el individuo afectado, podría ser liberadora para la sociedad en general, pues abre la puerta a la posibilidad de cuestionar la ideología del éxito y el reconocimiento sobre la que descansa la perpetuación del neoliberalismo.

Al término de su estudio sobre el impostor, Deutsch llegaba a la pesimista conclusión de que, cuanto más investigaba, más comenzaba a ver impostores por todas partes: entre sus amistades y conocidos, incluso en sí misma. Todos parecen fabricarse una identidad a medida de cierto concepto imaginario de sí mismos. Deutsch se preguntaba si existía diferencia alguna entre el impostor «normal» y el patológico, y si no serían los santos, los genios o los psicóticos los únicos capaces de lograr una identificación directa entre su ideal de ego y su yo: «Puesto que el ideal de ego propio jamás puede verse completamente satisfecho desde "dentro", dirigimos nuestras demandas al mundo exterior, "fingiendo [...] que realmente somos lo que nos gustaría ser"».[15]Pero, aunque Deutsch no se equivocaba al ver elementos de impostura en todas las personas, el problema no es que estas finjan ser quienes querrían ser, sino que están continuamente adivinando quiénes les gustaría ser y cuál de sus imágenes podría ser la socialmente deseable. De ahí que, igual que los pintores del pasado experimentaban a menudo con diferentes estilos de autorretrato, en la actualidad las personas hacen selfi tras selfi en una búsqueda constante de la imagen perfecta que nunca logran hallar. Y cuando las personas comparten esas imágenes con los demás, se enfrentan una y otra vez a la pregunta de si están siendo reconocidas o ignoradas.

7

La ilusión del *big data*

Actualmente, las personas no solo están siendo monitorizadas por otros, sino que también se monitorizan cada vez más a sí mismas. Aunque, por lo general, «aceptamos» dar acceso a nuestros datos cuando usamos aplicaciones de automonitorización, tendemos a ignorar que ese *software* invita a empresas y sistemas de vigilancia estatales a usar esos datos nuestros contra nuestros propios intereses. La acumulación de *big data* ha provocado una profusión de conocimiento hasta ahora desconocido sobre quiénes somos y qué hacemos, tanto en el sentido individual como en el colectivo. Pero, en paralelo, han surgido nuevas formas de ignorancia y negación a modo de defensa y reacción ante semejante cantidad de nueva información.

La pasión por la autovigilancia

El mercado está inundado de dispositivos diseñados para ayudarnos a manejarnos en nuestra vida diaria para poder ser más productivos y organizados, o estar más sanos, más delgados y menos estresados. Muchas de las aplicaciones que instalamos en los teléfonos inteligentes prometen hacernos cumplir más rápido estos objetivos a través de la medición constante. Las personas pueden así medir sus calorías, los pasos que dan durante el día, la distancia que han corrido, sus ciclos menstruales y, durante el embarazo, hasta los latidos del feto.

Nos resultaría difícil encontrar en generaciones anteriores

algo comparable a esta nueva cultura de contabilización de pasos, latidos o calorías. Los sociólogos que estudian el capitalismo posindustrial y su énfasis en el incremento de la productividad han conectado la obsesión por la medición con nuevas formas de control social y con la monitorización de todos y cada uno de los movimientos de los trabajadores en las fábricas.[1]El seguimiento de la productividad en el lugar de trabajo se ha hecho extensivo ahora a nuestros hogares y vidas privadas. De los objetivos del logro, el éxito y la felicidad personales —que son los objetivos de los que se alimenta el motor del capitalismo posindustrial— han nacido la industria del «bienestar» y una amplia gama de productos e iniciativas de autoayuda.[2]Este mercado floreciente se ha convertido en el promotor principal de la idea de que la medición, el rastreo y el autocontrol adecuados son esenciales para alcanzar las metas que nos propongamos.

Ahora bien, esta obsesión es muy problemática por tres motivos. En primer lugar, a las personas les cuesta seguir estos programas de automejora durante mucho tiempo; en segundo lugar, y debido en parte a que no siguen esos programas a largo plazo, pueden experimentar una ansiedad en aumento o sentimientos de culpa; y, en tercer lugar, las nuevas tecnologías que monitorizan la actividad permiten recopilar datos personales sujetos luego a usos y abusos difíciles de imaginar y, más aún, de controlar.

La medición y el seguimiento personales se promocionan como estrategias capaces de hacer que la autotransformación sea más manejable y predecible. También se supone que las cifras que se registran en los dispositivos de monitorización estimulan el deseo de conseguir resultados y, con ello, generan una resistencia a la tentación de retomar maneras menos saludables de vivir; actúan, pues, como mecanismos de autoobligación.

Ya Homero, muchos siglos atrás, reconoció la necesidad de autoobligarse cuando hizo que Odiseo se atara al mástil de su barco para no sucumbir al hechizo del canto de las sirenas. Jon Elster también vincula la idea de la autoobligación a diversas estrategias que emplean las personas cuando desean cambiar

determinadas conductas.[3]Por ejemplo, puede que alguien que quiera dejar de fumar anuncie tal intención a sus compañeros de trabajo y amigos para que —por culpa o vergüenza— no le sea tan fácil volver a encender un cigarrillo en su presencia.

Internet posibilita estrategias de autoobligación que aprovechan también la presión social, aun cuando en ese entorno digital no haya contacto directo, cara a cara, con las personas. Quienes siguen una dieta y van registrando en un foro digital su ingesta diaria de comida, por ejemplo, tal vez sientan así presión adicional por no pasar vergüenza teniendo que admitir luego ante unos desconocidos virtuales que no han conseguido seguir el plan de régimen que se habían marcado.

Si la comunicación en línea con interlocutores anónimos puede mover a las personas a cambiar de comportamiento, ¿qué sucede cuando tratan de cambiar sus hábitos con la ayuda de dispositivos de automonitorización privada?

El fracaso de la automonitorización

Pese al entusiasmo con el que tantas personas se descargan aplicaciones de autoayuda, muchas se olvidan pronto de ellas y, por el motivo que sea, dejan de medir sus progresos.[4]Unos investigadores que trataban de averiguar por qué nos olvidamos tan pronto de esas *apps* y varios gurús que trataban de promover mejores hábitos redescubrieron la palabra aristotélica «acrasia», que hace referencia a cómo a veces actuamos contra aquello que nuestro propio buen juicio dictamina que es mejor para nosotros. En la actualidad, ese término se usa más habitualmente en referencia a un tipo de procrastinación que impide que las personas perseveren en lo que tenían previsto, aun cuando sepan que lo mejor para su propio bien sería que no desistieran de ello.[5]

Se han llevado a cabo varios estudios interesantes sobre la acrasia y los dispositivos de seguimiento en el ámbito de la medicina. En uno de ellos, se pidió a varias personas que monitorizaran su actividad física y se les dijo que se les pagaría si

incrementaban el número total de pasos que daban al día.[6]Durante el estudio, mientras duró la remuneración económica con la que se premiaba a los sujetos participantes por aumentar su actividad física, dio la impresión de que sería fácil conseguir que estos cambiaran de estilo de vida y mejoraran su salud. La hipótesis de partida era que el hecho de sentirse mejor los ayudaría a continuar con el plan aun después de que dejara de haber dinero de por medio como factor motivador. Sin embargo, no ocurrió eso con la mayoría de los participantes. Cuando los pagos económicos se terminaron, también concluyó buena parte de esa actividad física adicional que habían estado desarrollando hasta entonces.

No cabe duda de que utilizar dinero como incentivo para activar el cambio de hábitos es un asunto que genera debate.[7]Sin embargo, a efectos del argumento que aquí se expone, tal vez sea más útil observar el fracaso de la automonitorización a través de la óptica de la psicología. En las dos últimas décadas, los estudios psicológicos sobre la fuerza de voluntad han tomado como referencia fundamental un estudio donde esta se ponía a prueba a través de dos ejercicios relacionados.[8]Roy Baumeister y sus colaboradores examinaron en primer lugar la fuerza de voluntad dando a dos grupos de personas instrucciones específicas sobre qué comer. Ambos grupos tenían ante sí galletas de chocolate y un cuenco con rábanos. A los miembros de uno de los grupos se les dijo que comieran solo rábanos, y a los del otro se les permitió comer tanto rábanos como galletas. Se trataba de medir cuánta autodisciplina haría falta para que el grupo limitado a los rábanos se resistiera a las galletas.

Tras ese primer ejercicio, a ambos grupos se les pidió resolver puzles diseñados para no tener solución. Y resultó que el grupo al que se le había permitido comer galletas dedicó mucho más tiempo a intentar resolver los puzles que el de quienes solo habían comido rábanos. Una de las explicaciones propuestas fue que la fuerza de voluntad es como un músculo que se puede fortalecer con ejercicio regular, pero que, si se usa en demasía, puede extenuarse. Por lo tanto, si los comedores de rábanos agotaron toda su fuerza de voluntad en esforzarse por no comer galletas, posiblemente ya no

les quedara ninguna para obligarse a resolver el puzle, mientras que los comedores de galletas, que no tuvieron que ejercitar su fuerza de voluntad durante el primer experimento, pudieron aplicarla intacta en el segundo, en el que perseveraron (inútilmente) en su esfuerzo por resolver unos puzles que sus homólogos no comedores de galletas (y con cerebros presumiblemente desabastecidos de azúcar) dieron por irresolubles y dejaron por tales.

En los últimos años, el hecho de que no hayan podido reproducir los resultados del experimento de Baumeister ha llevado a los psicólogos a concluir que «la fuerza de voluntad no es un recurso limitado, pero cuando la persona cree que sí lo es, disminuye la probabilidad de que persevere en sus planes».[9]Según esta perspectiva más reciente, a lo que estaríamos asistiendo en realidad es a una profecía autocumplida: si presuponemos que autoimponiéndonos restricciones, agotamos nuestra fuerza de voluntad y que eso hace que fracasemos en nuestros esfuerzos por perseverar en otros proyectos, lo más probable entonces es que sea precisamente un fracaso como ese el que se produzca cuando nos pongan a prueba. Ahora bien, si no presuponemos que exista ninguna presunta «fatiga de la fuerza de voluntad», ese fracaso se vuelve más improbable.

Otros estudios han tratado de evaluar cómo pueden influir las emociones en nuestra capacidad para seguir adelante con los planes preestablecidos por nosotros mismos para cambiar nuestra conducta. En algunos libros de autoayuda se nos aconseja que intentemos ser conscientes de las emociones que sentimos, por ejemplo, cuando estamos siguiendo un nuevo régimen de salud, y que, en vez de dedicar toda nuestra energía a lidiar con las emociones negativas, tratemos de redirigirla hacia la creación de un entorno propio que apoye esos objetivos que nos hemos marcado.[10]

Ahí es donde entran en juego las aplicaciones y la tecnología de los *wearables*. Se supone que nos ayudan a crear justamente un entorno positivo de ese tipo para que nos sea más fácil seguir adelante con nuestros planes de superación personal. La idea es

que, si nos fijamos unos objetivos claros para cambiar nuestra vida, las *apps* nos ayudarán entonces a alcanzarlos. Por desgracia, la realidad es que las personas que se descargan aplicaciones y compran dispositivos *wearables* pueden «olvidarse» de hacer un seguimiento de aquello que planeaban monitorizar y empezar a ignorar sus objetivos prefijados con la misma facilidad con la que lo hacen quienes no usan esos aparatos. De ahí que ahora haya surgido un nuevo tipo de dispositivo específicamente pensado para incrementar nuestros sentimientos de culpa o angustia por no usar esas tecnologías previas.

Existe, por ejemplo, una pulsera llamada Pavlok que ofrece a los usuarios una manera de castigarse a sí mismos si no perseveran en sus planes, porque hace que quien la lleva reciba una descarga eléctrica en el momento en que se siente tentado a hacer algo que no debería. Se supone que, con esa descarga, Pavlok activa esa vocecilla interior que dice: «¡Despierta, dormilón, es hora de ir al gimnasio!», o «¡deja ya esas patatas fritas!», o «¡deja de estar ahí, perdiendo el tiempo con Facebook!». Los fabricantes de Pavlok dicen que el dispositivo ayuda a liberar el «verdadero» potencial de las personas porque las responsabiliza de su comportamiento y, de ese modo, las capacita mejor para cambiarlo cuando sea necesario. Se basa en los ejercicios de condicionamiento usados en el famoso experimento que Ivan Pavlov realizó con perros a principios del siglo XX. Del mismo modo que Pavlov condicionó a aquellos animales para que comenzaran a salivar incluso en ausencia de comida, los fabricantes de Pavlok dicen que su dispositivo puede condicionar a las personas para que no practiquen conductas que resultan perjudiciales para sí mismas. Quienes llevan pulseras Pavlok dan fe de haber podido cambiar malos hábitos como comer en exceso, morderse las uñas, arrancarse pelo o dormir de más, y todo gracias a que comenzaron a asociar esas malas costumbres con la posibilidad de recibir un calambrazo.[11]

La popularidad y la proliferación de estos dispositivos suscitan una serie de interrogantes en torno a por qué las personas necesitan medir tantas cosas en la vida y qué ganan realmente con ello. Por ejemplo, Kérastase, un fabricante de productos para el

cuidado del cabello, creó un nuevo cepillo «inteligente» para el pelo —diseñado en colaboración con la empresa tecnológica Withings— que supuestamente evalúa la forma en que una persona trata su cabello. Con la ayuda de un micrófono incorporado, el cepillo «escucha» a la persona peinándose y mide lo encrespado o seco que tiene el pelo e incluso si este tiene las puntas abiertas.[12]Otro dispositivo (para corredores, en este caso), el Apple Watch Nike+, viene en dos tallas distintas e incorpora rastreo GPS, una correa deportiva con perforaciones para mejorar la ventilación, integración con la *app* Nike+ Run Club, y comandos exclusivos con Siri para iniciar un recorrido. Con la función de notificaciones *push* que lleva incorporada, la aplicación Nike+ Run Club induce a los portadores de la pulsera a correr porque les ofrece motivaciones diarias en forma de recordatorios inteligentes. Por ejemplo, «¿salimos hoy a correr?» aparece en el reloj a la hora en que el usuario normalmente sale a hacerlo. La *app* también envía y recibe retos intercambiados entre amigos, y alerta a los corredores sobre la meteorología. No solo permite ver al momento datos sobre el entrenamiento —como el ritmo, la distancia y la frecuencia cardiaca registrados—, sino que también facilita compartir resúmenes de cada recorrido con otros usuarios para estimular una competencia amistosa.

Esta constante inducción a hacer cosas, este continuo compararse con otros y este autocastigo sin descanso son tácticas que las nuevas tecnologías están empleando para ayudar a que las personas alcancen sus objetivos de automejora, pero aunque haya individuos a los que estos métodos les resultan útiles, vale la pena recordar que toda esta ideología de la superación personal puede fomentar también sentimientos de inadecuación, ansiedad y culpa.

Por eso es posible que algunos opten por afrontar tan desagradables sensaciones tratando el dispositivo no como un superego suplente inductor de culpa, sino más bien como un sustituto de la conducta autosuperadora en sí. El filósofo austriaco Robert Pfaller acuñó el término «interpasividad» para designar la estrategia consistente en usar un dispositivo como si fuera un intermediario que realiza ciertos actos en lugar de la persona.[13]Un

ejemplo sería el de alguien que graba a menudo películas que, luego, no ve nunca. Si las graba, esta persona puede hacer mientras tanto otras cosas sin perder la sensación de que el dispositivo grabador está «viendo» la película en su lugar.[14]Lo mismo sucede con una aplicación para meditación. Pago por ella, la descargo y realizo algunas de las meditaciones que me ayuda a hacer con las instrucciones que me va dando para ello, pero, al cabo de pocos días, aprendo a ignorarla. Y es que, por el hecho de tenerla ya en mi dispositivo, puedo considerar la *app* en sí como un sustituto de mis propias prácticas meditativas, como si estuviera «haciendo» la meditación por mí, de forma interpasiva, mientras yo sigo con mis otras tareas cotidianas (posiblemente más divertidas para mí). Usar una aplicación con ese sentido interpasivo puede servir para que las personas ignoren la sensación de ansiedad y culpa que, de otro modo, podría apoderarse de ellas por no estar cumpliendo sus objetivos.

La proliferación de estas aplicaciones y *wearables* se basa en la idea de que se puede manipular a las personas para que actúen de un modo más productivo y menos autodañino. Cuando las propias empresas las promueven, cabe suponer que es con el fin de crear trabajadores más sanos, motivados y concentrados a fin de que rindan más en su puesto, sean más productivos y cuesten menos. Cuando las personas ignoran las *apps* y los *wearables* que supuestamente harían que sus vidas fuesen más productivas, no es porque estén adoptando conscientemente unos comportamientos autodestructivos. Simplemente, las impele a ello algo que no puede controlarse ni modificarse con facilidad: sus deseos, fantasías e impulsos inconscientes. El hecho de que la gente abandone con tanta rapidez los objetivos que se había marcado, o se olvide de sus aplicaciones de superación personal, o las use de un modo interpasivo, no debería tomarse como un síntoma de que ni siquiera intenta introducir cambios en su vida, sino más bien como una prueba de que esos cambios no son fáciles —por muy racionales que sean los objetivos que los justifiquen—, ya que el inconsciente de un individuo actúa a menudo en contra de su propio bienestar.

Pero si las personas se olvidan fácilmente de las diversas aplicaciones que se han descargado para cambiar su conducta (y, para algunas de ellas, el hecho mismo de descargar una *app* parece ya razón suficiente para sentirse mejor), no ocurre lo mismo a la inversa: las *apps* no se olvidan de las personas que las han descargado.

Desatención y negación ante el big data

Aunque la mayor parte de lo que se comenta sobre las tecnologías móviles o de los *wearables* se centra en si pueden cambiar realmente la conducta de una persona y en buscar una explicación al hecho de que las personas empiecen tan pronto a ignorarlas, hay otra forma de «desatención» (relativa a los datos que esos dispositivos recopilan) de la que rara vez se habla, pese a que es de dominio público: que las compañías que venden aplicaciones y tecnologías *wearables* recaban y venden los datos de sus usuarios.

Amy Pittman recuerda que, cuando estaba tratando de quedarse embarazada, se entusiasmó con un alertador de periodos:

> Como muchas veinteañeras, tengo una *app* para casi todas las cosas importantes de mi vida. Tengo una para vigilar mi salud (que ignoro), otra para controlar mi presupuesto (que también ignoro), otra para pagar mis facturas (que trato de ignorar) y una para alertarme de mis periodos... ¡con la que estoy obsesionada! Todas las semanas, he ido registrando religiosamente mi estado de ánimo en el alertador de periodos así como mi temperatura corporal, la viscosidad de varios fluidos, la frecuencia de las relaciones sexuales con mi marido, si había esperma en ellas, etcétera. La aplicación tenía un conocimiento más íntimo de mi propio comportamiento reproductivo que mi marido o que cualquier médico. El mismo día en que di positivo en la prueba de embarazo, me conecté a mi alertador de periodos para compartir la buena noticia. Nada más hacerlo, me sugirió una *app* para el embarazo, que descargué de inmediato. Venía llena de colores llamativos y gráficos interactivos.[15]

Pero Pittman tuvo luego un aborto espontáneo y enseguida desactivó su aplicación de seguimiento de la gestación. Sin

embargo, desconectarse de la *app* no fue óbice para que diversas empresas de *marketing* siguieran enviándole información sobre embarazos y productos para bebés. El fabricante de su aplicación para el embarazo había vendido sus datos a esas otras compañías, pero cuando Pittman había informado en la *app* de su aborto natural y había dejado de utilizarla definitivamente, el desarrollador ya no continuó transmitiendo más información. Pittman describió así una impactante consecuencia de todo ello: «Siete meses después de mi aborto, apenas unas pocas semanas antes de la fecha inicialmente prevista para el parto, volví a casa del trabajo y me encontré un paquete sobre el felpudo de la entrada. Era una caja de leche para bebés acompañada de la nota siguiente: "Puede que cada uno lo sea a su modo, pero la alegría de ser padres es algo que todos compartimos"».[16]

Lo cierto es que se ha abierto un nuevo ámbito para la vigilancia con la ayuda del *big data* que permite que tanto las empresas comerciales como el Estado monitoricen las vidas cotidianas de las personas. Muy posiblemente, cuando empezó esta época de recolección masiva de datos en la que nos encontramos, la mayoría de las personas no entendían cómo funcionaba el mercado de la información que sobre ellas se recopilaba. Sin embargo, ahora que en los medios se aborda de forma habitual el llamado problema de la vigilancia, la despreocupación con la que las personas continúan entregando sus datos personales no puede achacarse ya tanto a la ausencia de conocimiento sobre ese tema como a una negación de ese conocimiento.

Vemos que, ante los diversos tipos de información que se está recopilando, las personas usan estrategias de negación similares a las que emplean cuando se les informa de que padecen una enfermedad grave. Las que han sido testigos de casos de mala gestión de datos personales (o han leído sobre alguno de ellos) no piensan que algo así pueda ocurrirles a ellas. A algunas puede incluso no importarles que sus datos se transmitan a grandes empresas o al Estado. Las hay incluso que pueden mostrarse muy sensibles ante la posibilidad de que alguien escuche sus conversaciones telefónicas, pero a las que el hecho de que una

aplicación para el ejercicio físico o para el embarazo registre datos sobre sus cuerpos les trae sin cuidado. Problemas similares plantea la información genética recabada por las empresas que se dedican comercialmente a realizar pruebas de ADN, una información que puede ser luego entregada con facilidad al Estado o vendida a otras empresas privadas sin que el usuario llegue a comprender claramente cómo su información se ha podido desviar o monetizar de ese modo.[17]

Si aplicamos a este caso la taxonomía de la ignorancia de Nancy Tuana (a la que aludimos en el capítulo 1), nos damos cuenta de que sus cuatro maneras de «no saber» entran en juego en el modo en que las personas afrontan los *big data*.[18]Puede que no sepamos para qué se usan los datos que se recopilan de nosotros y que no nos importe; puede que no sepamos que no sabemos lo que ocurre con los datos; es posible que las compañías que recopilan los datos no quieran que lo sepamos; y también es posible que recurramos a la ignorancia voluntaria —o, lo que es lo mismo, a la negación— porque, en este caso, sepamos que se están recopilando y vendiendo datos, y que se puede hacer un uso abusivo de ellos, pero sencillamente decidamos no preocuparnos por ello. Y a veces, nuestra ignorancia voluntaria está influida por la creencia de que «no tengo nada que ocultar».

Otra explicación de la ignorancia relativa a los *big data* es que esos datos son recopilados por empresas y gobiernos que tienen sus propios intereses y mucho poder, y que lo hacen con unos fines que no se acaban de entender muy bien.[19]En este caso, la ignorancia no alude tanto a cómo se recaban los datos sino a cómo se usan. El negocio de las empresas que trafican con datos, los mecanismos de la minería de esos datos y el funcionamiento de los algoritmos siguen siendo cosas tan extrañas y poco inteligibles que la mayoría de las personas no alcanzan a imaginar qué uso se le puede dar a esa información ni de qué modo puede manejarse. Mantener la opacidad de los datos y el secreto de los algoritmos fomenta la ignorancia estratégica de los individuos, algo que quienes están en el poder aprovechan para mantener a la mayoría al margen de sus manejos.[20]

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Siempre que descargamos una aplicación, nos registramos para obtener acceso gratuito a internet en espacios públicos, nos inscribimos para hacernos una tarjeta de fidelidad de cliente o usamos alguna tecnología *wearable*, se nos suele pedir que demos nuestro consentimiento para la recopilación de datos marcando un recuadro a tal efecto. Nuestra reacción a los formularios de consentimiento relacionados con los *big data* entraña estrategias de ignorancia similares a las que observamos en el ámbito médico. Lo más normal es que demos nuestro consentimiento sin leer el largo documento que, con letra muy pequeña y un lenguaje burocrático y jurídico especializado, nos informa de los derechos del proveedor del servicio. Clicamos automáticamente en el recuadro del formulario de consentimiento ansiosos por empezar a usar ya el servicio sin ulteriores interrupciones. Si leyéramos todos los documentos de consentimiento informado diversos que normalmente aprobamos sin mirar, habría *apps* que muy posiblemente no instalaríamos en nuestros teléfonos, o *wearables* que no usaríamos, o servidores abiertos de internet a los que no nos conectaríamos.

Sin embargo, si tan fácil nos resulta ignorar aquello a lo que hemos dado nuestro consentimiento, cabe preguntarse qué finalidad tiene entonces para una empresa implicar a un cliente en este juego del consentimiento. Si lo hacemos, veremos que el problema del consentimiento informado es que protege fundamentalmente al proveedor de un servicio, mientras que, para el consumidor, representa (cada vez más) un típico caso de elección forzada. Se nos ofrece elegir entre, o bien consentir en ceder nuestros datos, o bien negarnos a hacerlo. Ahora bien, si decimos que no, perdemos la posibilidad de disfrutar del dispositivo o servicio que recoge los datos. Asimismo, si no accedemos a dejar que los proveedores de internet nos monitoricen, se nos niega el acceso mismo a internet. En los casos de elección forzada, se nos ofrece de entrada una alternativa, pero esta implica en realidad una sola opción; por así decirlo, la

elección se ofrece y se niega al mismo tiempo.

Un ejemplo de elección forzada era el que existía en la Yugoslavia socialista cuando se obligaba a los varones jóvenes a servir en el ejército. Cuando esos jóvenes eran llamados a filas, tenían que cumplir con un ritual que incluía un juramento en el que decían optar libremente por convertirse en miembros del ejército yugoslavo. Un hombre se tomó ese presunto aspecto opcional en serio y dijo que, dado que hacerse miembro del ejército era una cuestión electiva, él elegía no incorporarse al servicio. Nada más hacerlo, fue enviado a prisión. La supuesta elección era, pues, algo que se ofrecía y se negaba a la vez.

Jacques Lacan explicó la idea de la elección forzada imaginándose una situación en la que un hombre se enfrenta a un atracador que le grita: «¡La bolsa o la vida!». Este requerimiento sitúa al hombre en una posición de elección forzada. Si opta por «la bolsa», perderá la vida y, por lo tanto, no podrá disfrutar de la riqueza así salvada. La única opción que le queda es la vida, la cual, no obstante, no le resultará tan agradable sin el dinero que le quitarán.[21]

De manera parecida, cuando se nos pide que demos nuestro consentimiento al uso de dispositivos que rastrean nuestros datos, se nos ofrece una elección: disfrute de la aplicación, pero consienta en que usemos sus datos, o quédese con su vida como estaba, sin la *app*.

Las máquinas son infalibles

Si hay personas que consienten en regalar sus datos a ciegas, también son muchas las que confían en las máquinas que gestionan esos datos. Nuestra fe en la capacidad de los ordenadores es tal hoy en día que a menudo ni nos imaginamos la posibilidad de que con ellos se cometan graves errores de uso.

A comienzos de la década de 2000, yo presidía un panel evaluador de la producción de los grupos de investigación eslovenos. No tenía vinculación alguna con tales grupos y los

evaluadores venían del extranjero. Se suponía que ese era un contexto propicio para una valoración objetiva del trabajo de los investigadores; evaluación que, por supuesto, tenía consecuencias importantes para la posterior financiación de su actividad. Mi labor era bastante sencilla: además de ayudar a los evaluadores con sus informes, tenía que introducir sus puntuaciones en un fichero de Excel, que era el que se encargaría luego de calcular automáticamente los resultados y proporcionarme una lista con los grupos que se beneficiarían de financiación futura y los que no. Yo fui haciendo constar con toda meticulosidad las puntuaciones en la hoja de cálculo, tratando de que ningún error afectara a los resultados; el *software* efectuó luego la suma total y, de ese modo, quedó hecha la evaluación. Unas horas más tarde, volví a repasar el formulario y tuve la sensación de que faltaba algo. Varios grupos que habían recibido sistemáticamente buenas puntuaciones de los evaluadores no habían quedado tan altos en la tabla de resultados como yo había previsto. Repasé si había introducido las puntuaciones en la hoja de forma correcta y todo parecía estar bien. Volví a clicar el botón de cálculo y de nuevo salieron los mismos resultados de antes. Frustrada, decidí hacer los cálculos a mano. Para mi sorpresa, los resultados fueron entonces diferentes. Me negaba a creer que el ordenador se hubiera equivocado, así que realicé los cálculos de nuevo. Al final, tuve que admitir que la hoja de cálculo no había sido programada correctamente. Contacté con la agencia que la había programado y, al principio, allí nadie me creía cuando les decía que la máquina había dado unos resultados erróneos. Finalmente, sus informáticos confirmaron que había un error en el algoritmo que, gracias a mi queja, habían podido subsanar. Hasta que tuve aquella experiencia, yo había sido una usuaria muy confiada de formularios y hojas de cálculo similares. Tras aquello, empecé a preguntarme cuántos errores de computación parecidos están afectando a la precisión de nuestro trabajo —tan dependiente de la informática en la actualidad— y por qué no dedicamos más atención a detectarlos.

En el mundo del *big data*, nos enfrentamos no solo a los fallos potenciales de los programas informáticos (pues no olvidemos que

un *software* es tan bueno como sus programadores hacen que sea, como demuestra el ejemplo anterior), sino también al elevado nivel de opacidad que rodea al modo en que esos datos se recogen y se interpretan, a quién tiene acceso a ellos y a cómo pueden manejarse. No es de extrañar que esa opacidad propicie nuevos tipos de ignorancia, así como nuevas fantasías acerca de la información que los macrodatos suministran. Cuando recopilamos una enorme cantidad de datos, es fácil que de pronto apreciemos pautas entre la aleatoriedad sin que en realidad existan, y las detectamos, simplemente, porque, al ser muchos los datos, es fácil que tengamos la impresión de que ofrecen conexiones proyectadas en todos los puntos cardinales.[22]Este es un fenómeno que los expertos en análisis de datos llaman apofenia.

Una de las maneras que tenemos de abordar los puntos ciegos es tratando de visualizarlos. Los «vacíos» en nuestro conocimiento están ligados de un modo muy particular a las fantasías que creamos en torno a ellos. Una forma interesante de explorar esas fantasías es a través del arte. Son muchos los artistas contemporáneos fascinados por los nuevos avances en ciencia que han utilizado en su arte neuroimágenes cerebrales, códigos genéticos y otros conocimientos recientes en los campos de la astrofísica y la física. No es extraño que los macrodatos también hayan llamado su atención. La artista noruega Toril Johannessen, por ejemplo, en un proyecto artístico titulado «Bosques y años», usa *big data* para crear imágenes con las que trata de alertar a los espectadores sobre temas importantes de nuestro mundo actual. Examinando a fondo datos tomados de las revistas científicas, creó una imagen que muestra cuándo, y con qué frecuencia, se usa la palabra «crisis» referida a la naturaleza o a la sociedad, cuán a menudo se usa también la palabra «milagro» a propósito de la naturaleza y la sociedad, y cuántos artículos en el campo de la genética tratan con los vocablos «codicia» y «deseo».[23]Johannessen eligió palabras que suelen estar cargadas de sentido. En su obra artística las visualizó mostrando pautas relacionadas con el número de veces que esos términos se mencionan en las revistas científicas. Aunque los espectadores desconocen el contexto en el que se

emplean esas palabras, se les ayuda a reflexionar así sobre qué es lo que contribuye al aumento o al descenso de su uso en los textos científicos. Con su enfoque artístico de los macrodatos, Johannessen no aporta una explicación de las estadísticas con las que juega, sino que deja al descubierto los vacíos existentes en nuestra comprensión de la «datificación» de la vida.

Antes incluso del rápido desarrollo que ha experimentado el análisis de datos, había ya artistas que los recopilaban y los usaban en sus obras. En la década de 1980, los rusos Vitaliy Komar y Alex Melamid realizaron encuestas en varios países preguntando qué hace que un cuadro sea bonito o feo. Los resultados evidenciaron un patrón universal: la gente opinaba que un cuadro era bonito cuando mostraba escenas de paisajes naturales con montañas, un cielo soleado y algún animal, y feo cuando solo aparecían triángulos abstractos pintados con colores oscuros y poco llamativos. Los dos artistas trataron entonces de crear un cuadro hermoso y otro feo según los criterios promedio inferidos de sus encuestas.[24]Y vieron entonces que la contemplación tanto del cuadro bonito como del feo que habían pintado inducía en el espectador una sensación extraña: al plasmar en un lienzo real la idea que las personas tenían de cómo debía ser un cuadro bonito o uno feo, se eliminaba ese factor de sorpresa que suele acompañar al buen arte. Tomándose en serio las percepciones que la gente tenía de la belleza y la fealdad en el arte, los artistas trataron de traducir verbal y visualmente una imagen que, normalmente, no se puede captar de forma racional. Lo que hace que una obra de arte sea buena suele ser inefable; de ahí que no sea fácil describir de modo racional qué convierte una obra en bella o en fea.

Para describir la naturaleza de lo que no se puede plasmar fácilmente en palabras o imágenes y escapa a las percepciones conscientes que las personas tienen de sí mismas y del mundo que las rodea, Lacan empleó la expresión «lo real». Con ella no aludía a lo que habitualmente entendemos que es la realidad, sino más bien a aquello que escapa a la concepción de realidad que construimos con ayuda del lenguaje y las imágenes.

En la actualidad, tratamos de acercarnos a ese «lo real»

ayudándonos de la ciencia y las nuevas tecnologías. La genética y la neurociencia nos llevan a imaginar que la descodificación del genoma y el perfeccionamiento de los escáneres cerebrales nos ayudarán a comprender mejor qué nos hace humanos. Recurrimos a los macrodatos guiados por un empeño similar por descifrar el enigma de la subjetividad.

La ignorancia y la fe en el progreso

A menudo hacemos apología de la búsqueda de conocimiento; sin embargo, el deseo de no saber es igual de importante para nuestra supervivencia. Cerrar los ojos, no ver algo y no recordar lo que nos ha dolido o nos ha costado mucho afrontar son estrategias que las personas han adoptado con un fervor en nada distinto de la pasión con la que se han aplicado a la búsqueda de conocimiento.

En nuestras vidas, reprimir psicológicamente algo nos ayuda a apartar lo que nos resulta conscientemente difícil de aceptar o comprender. Pero con la ignorancia, es como si tuviéramos toda la información necesaria para comprender algo, pero no nos identificáramos con ella. Un individuo, por ejemplo, puede disponer de información acerca de una amenaza y comportarse, sin embargo, como si ese riesgo no fuera con él o no le concerniera. Este tipo de ignorancia contribuye (paradójicamente) a la formación de una sensación de omnipotencia; nos percibimos entonces como si fuéramos más poderosos de lo que realmente somos, casi invencibles.

Si comparamos la ignorancia del uso que se hace del *big data* con la negación del cambio climático, podemos constatar cierta similitud en cómo esas dos maneras de cerrar los ojos ante dificultades reales están conectadas con nuestras ideas sobre el progreso. Hasta el reciente estallido de protestas generalizadas a propósito del cambio climático en 2019, la población del mundo desarrollado a menudo temía admitir que el progreso o el desarrollo subyacente al capitalismo moderno no pueden durar eternamente. También temía enfrentarse a la posibilidad de que el

cambio climático ocasione una disminución del crecimiento económico. Preocupaba mucho, asimismo, que los Estados intervinieran en el mercado a través de diversos mecanismos de control de las emisiones de dióxido de carbono y de penalizaciones a las empresas infractoras. Esas intervenciones implicaban cierta pérdida de la libertad que, según muchos, es inherente al funcionamiento del libre mercado. Incluso quienes eran conscientes de las advertencias que los científicos habían lanzado (y seguían lanzando) sobre el cambio climático adoptaban a menudo estrategias que les permitían creer que esos avisos no iban directamente con ellos.

Las personas niegan muchas veces que el hecho de que el cambio climático sea real signifique que ellas, personalmente, tengan que cambiar su comportamiento o que la sociedad tenga que variar en su forma de enfocar el crecimiento y el desarrollo como procesos presuntamente continuos. Esta negación se relaciona con el hecho de que las personas tienen miedo al cambio y les preocupa lo que cualquier transformación potencial pueda significar para su propio futuro, sin pensar en el efecto que esa negativa a actuar puede tener para las generaciones futuras. Queremos aferrarnos a una idea de progreso continuado, cuyo precio tendrá que pagar la generación siguiente. El vertiginoso desarrollo experimentado en el pasado sencillamente es insostenible, pues está basado en una energía obtenida de los combustibles fósiles.[25]La prosperidad de la que la población del mundo desarrollado ha disfrutado como consecuencia de una economía basada en ese tipo de combustible ha permitido que tengan unas vidas más largas y saludables, pero se ha construido sobre una ignorancia cada vez más voluntaria a propósito del impacto de esa economía sobre el mundo en su conjunto.

Tenemos también desde hace tiempo una idea en exceso optimista sobre cómo los *big data* contribuyen al progreso. Además de los problemas relacionados con la mala gestión de esa información y con las nuevas formas de vigilancia, las generaciones futuras tendrán que afrontar el hecho de que nunca dieron su consentimiento a la recopilación de ninguno de sus datos. Las

nociones de privacidad y consentimiento informado que manejamos en nuestros días no tienen en cuenta que actualmente se recogen cantidades ingentes de datos sobre bebés y niños sin el consentimiento de estos y sin que puedan controlar ni entender la repercusión que esa recopilación de información personal tendrá en sus vidas futuras.[26]

A los investigadores que se muestran optimistas a propósito del *big data* les gusta apuntar que estos no deben contemplarse solo desde un ángulo negativo, que las personas pueden empoderarse si usan los datos en beneficio propio, y que los que ya están disponibles mediante acceso abierto pueden contribuir significativamente al avance en la investigación científica y el cambio social.

De ahí que quienes defienden la bondad de los macrodatos tiendan a reclamar la necesidad de que los individuos tengan acceso a sus datos para que puedan hacer pleno uso de ellos. Se basan para ello en la idea de que los dispositivos de seguimiento y los ordenadores de las personas saben más sobre sus hábitos que ellas mismas. Conocer mejor los datos que se recopilan de nosotros nos ayudaría a manejarnos mejor por la vida. Sin embargo, Mark Andrejevic, profesor universitario y experto en estudios sobre datos críticos, nos previene frente a tal entusiasmo al recordarnos que existe una gran diferencia de poder entre quienes recopilan *big data* y quienes son objeto de tal recopilación:

> Aunque los usuarios tuvieran acceso a sus propios datos, no dispondrían de las funciones de reconocimiento de patrones ni de las capacidades predictivas de quienes sí pueden realizar minería de bases de datos agregados. Además, aunque suministráramos a los individuos los datos de todos ellos (una posibilidad muy, muy hipotética), carecerían de las instalaciones de almacenamiento y de la potencia de procesamiento que les permitirían interpretarlos y darles alguna utilidad.[27]

Por otra parte, disponer de la información correcta (o en la cantidad adecuada) podría no bastar para inducir un cambio a mejor.

A comienzos de 2020, cuando la «enfermedad por coronavirus

2019» (COVID-19) se propagaba con rapidez en China, la información existente sobre ese virus fue insuficiente para que los gobiernos occidentales se pusieran en alerta ante lo urgente que resultaba en aquel momento la implementación de estrategias de contención temprana. No se habían elaborado suficientes modelos sobre su posible difusión; al principio de la pandemia, en Europa reinaba una ignorancia genuina acerca de a qué se enfrentaba la población. El problema es que, incluso cuando se comenzó a disponer de datos, los dirigentes de países como Estados Unidos y Reino Unido siguieron ignorándolos durante varias y cruciales semanas, y optaron por esconder la cabeza bajo el ala movidos por una amalgama de razones políticas y económicas. Solo cuando la comunidad científica comenzó a condenar con vehemencia la ignorancia voluntaria y la inacción de la que estaban haciendo gala las autoridades políticas, y cuando el número de muertos empezó a aumentar sensiblemente en sus propios países, se pusieron por fin esos gobiernos manos a la obra para implementar las medidas de emergencia que las administraciones de otras naciones ya habían implementado semanas antes. Con esas medidas llegaron también nuevas formas de recopilación de datos de la población general sin que esta estuviera al tanto de ellas ni se le hubiera pedido su consentimiento.

También en China se ignoró al principio a los médicos que alertaron a la población de que se enfrentaban a un virus muy contagioso, e incluso se silenció a los denunciantes iniciales de la nueva situación. Pero cuando el virus empezó a propagarse y las autoridades chinas se percataron de la gravedad de lo que ocurría, estas se dieron prisa en imponer una cuarentena estricta que se puso en práctica con la ayuda de un sistema de vigilancia masiva basado en la recopilación en masa de los datos obtenidos por las compañías de telefonía móvil a partir del rastreo de los movimientos de la población, y de los datos extraídos también de las cámaras ubicadas en espacios públicos y de las tecnologías de reconocimiento facial, cada vez más utilizadas. En Irán, donde el virus comenzó a propagarse en febrero de 2020, se aconsejó a la población que se descargara una aplicación para, supuestamente,

facilitar información sobre los síntomas de aquella infección por coronavirus.[28]La realidad, sin embargo, era que esa *app* se había diseñado para seguir los movimientos de las personas y transmitir esa información al gobierno. En Corea del Sur, los movimientos de la población se monitorizaron usando datos de GPS de los teléfonos, historiales de uso de tarjetas de crédito y entrevistas con cada una de las personas infectadas en las que se les preguntaba por sus movimientos.[29]

En marzo de 2020, el gobierno israelí impuso medidas de emergencia que facultaban a su agencia para la seguridad interior, el Shin Bet, a acceder a datos sobre ubicación de los teléfonos móviles de personas infectadas con el virus de hasta dos semanas antes de la fecha estimada de su contagio.[30]Semejante cibermonitorización se justificó con el argumento de que otras personas que habían estado próximas a la persona infectada podrían ser así notificadas de ello y las órdenes de confinamiento podrían hacerse con mayor efectividad. No se dio respuesta a los interrogantes legales sobre cómo se recopilarían y se guardarían esos datos, los medios tecnológicos que se emplearían para ello, si los datos se usarían solamente a efectos de hacer guardar los confinamientos o cuándo se borrarían, etc., lo cual incrementó la preocupación por la posibilidad de que se recopilaran datos para fines no relacionados con el freno de la propagación del virus.[31]

La ignorancia mostrada al principio por muchos países con respecto a la difusión del coronavirus fue la que, paradójicamente, posibilitó la posterior implementación de estrategias de vigilancia y recopilación de datos masivas cuando sus gobiernos finalmente cambiaron el rumbo. Fue como si la ignorancia a la que primero habían recurrido hubiera servido para aumentar los niveles de angustia en la población general y esto, a su vez, hubiera hecho que esa población estuviera menos preocupada por el hecho de que se recopilaran datos de sus teléfonos. Lo inquietante en este caso es que, cuando los gobiernos reclaman su derecho a hacer seguimientos de individuos o de grupos de personas en un momento de crisis, rara vez regresan luego a la situación normativa previa. A la vista de la disposición que las personas

muestran para exponerse y compartir detalles de su vida privada libremente en línea en épocas normales, más dispuestas aún podrían estar en épocas extraordinarias como la que estamos viviendo a dejar que los gobiernos vulneren su privacidad con la esperanza sincera de frenar así la propagación de un virus.[32]A largo plazo, sin embargo, la ignorancia de las personas, sumada a su impotencia a la hora de controlar el destino final de sus datos, quiénes tienen acceso a ellos y si estos seguirán siendo rastreados una vez haya terminado la crisis, podría acarrearles una mayor vigilancia e incluso una desconsideración aún mayor por sus derechos.

Conclusión

A principios del siglo XX, el antropólogo estadounidense Paul Radin estudió la tribu indígena americana de los winnebago (conocida actualmente como la nación Ho-Chunk), formada por dos grupos de parentesco que convivían en el mismo pueblo. Radin se sorprendió al comprobar que, cuando se pedía a esos dos grupos que describieran la estructura de su pequeña localidad, uno y otro lo hacían de sendos modos muy distintos entre sí. Radin pidió a miembros del primer grupo que dibujaran su asentamiento y estos elaboraron un plano del pueblo que mostraba las casas dispuestas dentro de un círculo en el que las personas de ambas ascendencias vivían juntas sin aparente diferenciación; luego hizo lo propio con miembros del segundo, pero estos dibujaron una imagen muy distinta: en ella se veía una división imaginaria que atravesaba el croquis de la localidad y dejaba las viviendas de un grupo a un lado, y las del otro, en el lado opuesto.[1]

Cuando el también antropólogo Claude Lévi-Strauss analizó aquellos dibujos, dijo que el interrogante central que le suscitaban no era el de cuál era el plano real del pueblo, sino el de por qué uno y otro grupo percibían la realidad de un modo tan diferente. Argumentó entonces que las diferencias de percepción debían entenderse en el contexto de las relaciones complejas existentes entre los dos clanes. Los miembros de uno y otro intentaban conceptualizar esa complejidad con arreglo a su posición en la estructura social. Mayor importancia aún tenía el hecho de que, dependiendo de su percepción particular de cuál fuese el aspecto del pueblo, cada grupo podía considerarse a sí mismo y al otro como central o periférico, y conservar su estatus.[2]

Hoy parece como si viviéramos en un mundo que es observado de manera radicalmente distinta por personas que viven

en el mismo lugar. En Estados Unidos, republicanos y demócratas ven su propio país (y el mundo en general) de formas contrarias. En Reino Unido, los partidarios y los contrarios al *brexit* presentan un retrato de su país diametralmente opuesto entre ellos. En Australia, cuando se produjeron los enormes incendios forestales de principios de 2020, dio la impresión de que ni el gobierno ni otros negacionistas del cambio climático procedentes del entorno empresarial estuvieran viendo la realidad de la destrucción que estaba arrasando su propio territorio.

La enfermedad por coronavirus 2019 (COVID-19) ha sido una de las incógnitas más significativas de estos comienzos del siglo XXI. La invisibilidad y la novedad del virus, y la inexistencia de una cura o una vacuna cuando empezó a propagarse a escala mundial, contribuyeron a que los principales países comenzaran a dibujar el mapa del mundo de formas muy divergentes cuando tuvieron que reconocer la existencia de la infección. Del mismo modo que las dos mitades de los winnebago percibían su pueblo conforme a la perspectiva que mejor les permitía mantener su estatus, durante mucho tiempo los países que no estaban registrando todavía casos de coronavirus vieron la infección como algo que solo arrasaba en países de otras zonas del mundo, muy lejanas: algo de lo que ellos estaban protegidos como por arte de magia.

En diciembre de 2019, las autoridades chinas ignoraron a los médicos que advertían de que un nuevo tipo de neumonía se estaba manifestando en sus pacientes. No fue hasta principios de enero de 2020 cuando esas autoridades admitieron la veloz propagación de la infección. Siguieron de inmediato cierres y confinamientos masivos en Wuhan (primero) y en otras ciudades chinas, después. Cuando China había contabilizado ya decenas de miles de personas infectadas y centenares de fallecimientos, y la infección se extendía por muchos países asiáticos, tanto Estados Unidos como la mayoría de las naciones europeas seguían comportándose como si su población no corriera un peligro real: como si no compartieran el mismo planeta que las otras. La infección parecía ser un suceso tan lejano que a la población occidental le era fácil cerrar los ojos e ignorar el hecho de que

todos vivimos en un mundo globalizado donde cantidades ingentes de bienes y personas circulan de forma ininterrumpida.

La denegación, la negación y la ignorancia proliferaban en las reacciones a la COVID-19 por parte de dirigentes de numerosos Estados. Ahí está el caso de Corea del Norte, país limítrofe con China, cuyas autoridades informaron a comienzos de marzo de 2020 de que allí no se había declarado un solo caso de COVID-19.[3]O el de Rusia. Cuando la infección ya se estaba propagando con rapidez por ese país, Anastasia Vasilyeva, presidenta del sindicato ruso Alianza de Médicos, alertó de que las autoridades locales estaban catalogando fallecimientos por coronavirus como defunciones por neumonía.[4]Fingir que estaban tratando con una enfermedad corriente permitía también a los dirigentes rusos obviar el hecho de que sus médicos carecían de equipos protectores para tratar a sus pacientes. Los avisos de los facultativos sobre la escasez de mascarillas y de material de otro tipo fueron desatendidos y rebajados a la categoría de *fake news*.

Por aquel mismo entonces, el gobierno turco continuaba insistiendo en que no había casos de COVID-19 en su país. Cuando por fin el presidente Recep Tayyip Erdoğan admitió que sí se habían producido algunas infecciones en Turquía, en la prensa estatal se llegó a publicar que «los genes turcos han hecho que la mayoría de la población turca esté inmunizada».[5]Mientras su presidente seguía animando a los turcos a llevar la vida normal de siempre, los medios digitales iban divulgando consejos como que comer sopa de cordero aumentaba la protección frente al nuevo virus, lo que hizo que los restaurantes casi no dieran abasto para satisfacer la demanda de ese plato.

En un momento en que la infección estaba causando una verdadera devastación en Italia, España y Estados Unidos, y miles de personas morían en esos países y en otros, el presidente brasileño, Jair Bolsonaro, dijo que la COVID-19 era «una pequeña molestia sin síntomas para el 90 % de sus compatriotas contagiados».[6]Al mismo tiempo, el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador expresaba en público su incredulidad ante la capacidad de propagación del nuevo virus y animaba a los

mexicanos a no dejar de salir a comer en restaurantes. Y el primer ministro británico, Boris Johnson, presumió de que él seguía dándole la mano a la gente no mucho antes de dar positivo por COVID-19 en una prueba de finales de marzo de 2020.

La creciente cantidad de información disponible sobre la difusión de la infección por todo el mundo no frenó ni la ignorancia ni la negación. En algunos casos, se trataba de una ignorancia «estratégica», pues no atender a lo que estaba ocurriendo permitía la continuación de la actividad económica, al menos durante algún tiempo.[7]Ligada a esa ignorancia encontrábamos una negativa a reconocer la importancia de muchas de las personas que mantenían la economía en funcionamiento, como si la salud y el bienestar de quienes trabajan en puestos corrientes y con salarios bajos no fuera un prerrequisito de la continuidad económica. También había negación en la creencia de que el nuevo virus mataba mayormente a personas ancianas y previamente enfermas, y no a las jóvenes y productivas, una idea que abría la puerta al edadismo y al capacitismo.[8]La transmisión de noticias falsas (*fake news*) a través de las redes sociales amplificó la confusión de la población en torno a lo que estaba ocurriendo con la pandemia. Desde el principio, se multiplicaron las teorías conspirativas y los países se echaron las culpas unos a otros. Algunas de esas teorías suscribían la tesis de que el virus se había originado en los centros chinos de armas biológicas; en otras se aseguraba que Estados Unidos lo había fabricado. También los medios iban llenos de falsas teorías sobre cosas que podían curar el virus o agravarlo, sobre qué medidas estaban proponiendo las autoridades para frenar los contagios, o sobre qué tecnologías contribuían a su propagación.[9]

Antes del inicio de la pandemia, Michael Bang Petersen, Mathias Osmundsen y Kevin Arceneaux (un equipo de politólogos de Dinamarca y Estados Unidos) indagaron en los motivos que guiaban a quienes utilizan internet para difundir noticias falsas, teorías conspirativas o ataques con motivación política. De sus entrevistas con esas personas, dedujeron que estas no creían que las «noticias» que compartían fuesen ciertas. Lo que les importaba

era provocar indignación; algunas confesaban disfrutar con el caos que generaban. Algunas reconocían incluso que fantaseaban con la posibilidad de que, algún día, un desastre natural erradicara del planeta a la mayoría de la población humana para que solo un pequeño grupo de personas pudiera empezarlo todo de nuevo desde cero. Y el 24 % de las más de seis mil personas encuestadas en su estudio estaban de acuerdo con la idea de que la sociedad «debería ser reducida a cenizas». Los investigadores argumentaron que esta necesidad de caos está ligada en algunos individuos a la pérdida de estatus, a la sensación de que esta desigual sociedad nuestra los ha excluido.[10]

Este estudio muestra que el problema no es que las personas que se sienten ignoradas tengan mayor tendencia a ignorar a su vez qué informaciones son veraces y cuáles no. Tampoco parece apreciarse en los difusores de *fake news* y teorías conspirativas una mayor propensión a cerrar los ojos para no saber cosas que les puedan resultar incómodas. De hecho, es muy posible que sepan conscientemente qué noticias son falsas y cuáles no. Obtienen, sin embargo, una ganancia psicológica difundiendo información o teorías falsas. Cuando Freud se refirió al poder de la pulsión de muerte, lo que quiso decir es que no es un impulso vinculado solamente a la voluntad de destrucción, sino que también lo está al deseo de comenzar de nuevo, de crear desde cero o, como dijo Jacques Lacan, *ex nihilo*.[11]Si les preguntamos cómo sería ese mundo renovado, lo normal es que las personas que fantasean con la destrucción no se imaginen a sí mismas entre las que habrían desaparecido para llegar a él. De todos modos, igual que sucedía con el VIH (véase el capítulo 4), también con este virus hemos encontrado a personas que hallan placer en el hecho de exponerse a él.[12]Mientras, en el mundo, dirigentes como Donald Trump, Bolsonaro y Johnson avisaban a los ciudadanos de que perderían a seres queridos, esas otras personas se negaban a aceptar que también ellas podían sucumbir a la nueva enfermedad.

La pandemia de la COVID-19 abrió la puerta a la posibilidad de un cambio estructural global, a un replanteamiento radical del modo en que el capitalismo actual ha incrementado la desigualdad

y ha contribuido al cambio climático, así como del modo en que la obsesión por ganar dinero (un dinero que ha ido a parar cada vez más a los bolsillos de una minoría de ricos) ha diezmado el sector público, ha empobrecido los sistemas de sanidad estatales y ha marginado propuestas de implantación de una renta universal de ciudadanía o de fomento de una economía más sostenible. Sin embargo, los líderes mundiales ignoraron lo que estaba ocurriendo a su alrededor y las medidas necesarias para crear una sociedad más igualitaria y menos hostil para el medio ambiente en el futuro. En la cumbre del G-20, que, por vez primera, se celebró en línea a finales de marzo de 2020, los mandatarios se acogieron a la negación para poder seguir como siempre.[13]Sacaron pecho diciendo que el mundo «superaría» la pandemia, como si los anuncios por sí solos fuesen a ser suficientes.

Como se ha mostrado en este libro, en tiempos de crisis, las personas suelen ampararse individualmente en la ignorancia para no tener que afrontar sucesos o sentimientos traumáticos. Para algunas de ellas, sin embargo, esa ignorancia no consiste tanto en no conocer, como, más bien, en rendirse ante la acometida de un flujo continuo de información. Cuando la pandemia del coronavirus se extendía a un ritmo galopante por el mundo, un amigo mío se volvió todo un experto en las noticias de actualidad. Parecía haberse convertido en la persona más informada de todos mis conocidos en lo relativo a lo que se decía desde la ciencia, a las medidas de protección que los médicos aconsejaban que tomáramos y a qué estaba ocurriendo con la infección en el panorama internacional en general. Sin embargo, un día, me confesó que, para él, leer todas aquellas noticias no era una búsqueda de conocimiento, sino, más bien, un intento desesperado de encontrar una prueba de que la pandemia no era real.

Agradecimientos

Agradezco a John Stubbs, Jane Malmo y Susan Tucker la inmensa ayuda que me han dispensado corrigiendo mi inglés, así como las muchas sugerencias valiosas que me han hecho a propósito del tema tratado en este libro. Sarah Caro ha sido la editora soñada para una autora. Me ha dado innumerables ideas sobre cómo exponer mejor mis argumentos. También estoy agradecida a Sarah Chalfant y a Emma Smith, de la Wylie Agency, por su aliento y su apoyo, y a todo el equipo de la Princeton University Press por su gran esfuerzo.

Darian Leader, Devorah Baum y Josh Appignanesi se han leído la totalidad del manuscrito y les agradezco sus comentarios, que han sido de extraordinaria ayuda. Mis conversaciones con Henrietta Moore, Brigitte Balbure, Genevieve Morel, Mateja Bučar y Maja Hawlina me han permitido examinar la ignorancia desde ángulos inesperados. Mi hijo Tim y mi compañero, Branko, han sido los mejores interlocutores imaginables, y mis charlas diarias con mi hermana Tanja y mi madre, Hilda, me han proporcionado esos momentos de respiro que tanto necesitaba tomarme en pleno proceso de escritura del libro. Mi ya desaparecido padre, Hubert, me facilitó valiosos recuerdos de la ignorancia que siguió a la Segunda Guerra Mundial, sobre la que reflexiono en el capítulo 2.

Dedico también un especial agradecimiento a mis colegas en el Instituto de Criminología de la Facultad de Derecho de Liubliana (Eslovenia) por crear un entorno de trabajo tan acogedor, interesante y cálido, y también a mis colegas y alumnos de la Facultad de Derecho del Birkbeck College (de la Universidad de Londres) por las muchas y estimulantes conversaciones mantenidas.

Algunas partes del capítulo 2 se han publicado anteriormente

en el *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, n.º 27, 2016. También algunas de las ideas expuestas en el capítulo 3 han aparecido previamente en *Diacritics*, vol. 47, n.º 1, 2019. Una versión antigua del argumento desarrollado en el capítulo 7 se ha publicado en la recopilación de ensayos breves *Big Data, Crime, and Social Control*, editada por Aleš Završnik (Londres, Routledge, 2019).

Agradezco el apoyo económico recibido de la Agencia Eslovena para la Investigación (financiación investigadora básica n.º P5-0221 y proyecto de investigación n.º J5-8242). También he recibido financiación del programa marco de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea a través de un convenio de beca Marie Skłodowska-Curie n.º 734855.

Bibliografía

Adl-Tabatbai, Sean, «Millennials Caught Licking Toilets in Idiotic "Coronavirus Challenge"», NewsPunch, 27 de marzo de 2020, <https://newspunch.com/millennials-caught-licking-toilets-idiotic-coronavirus-challenge>.

Ajana, Bjijaj (comp.), *Metric Culture: Ontologies of Self-Tracking Practices*, Bingley (Reino Unido), Emerald, 2018.

Andrejevic, Mark, «Big Data, Big Questions: The Big Data Divide», *International Journal of Communication*, 8, 16 de junio de 2014, págs. 1673-1689.

Aristóteles, *The Metaphysics*, Buffalo (Nueva York), Prometheus Books, 1991 [trad. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994].

Arnold, Carrie, «"We Are All Mutants Now": The Trouble with Genetic Testing», *Guardian*, 18 de julio de 2017, <https://www.theguardian.com/science/2017/jul/18/we-are-all-mutants-now-the-trouble-with-genetic-testing>.

Banham, Russ, «The Departed: Communicating with Lost Loved Ones through AI and VR», Dell Technologies, 4 de diciembre de 2019, <https://www.delltechnologies.com/en-us/perspectives/the-departed-communicating-with-lost-loved-ones-through-ai-and-vr>.

Barry, Ellen, «How to Get Away with Murder in Small-Town India», *New York Times*, 19 de agosto de 2017, <https://www.nytimes.com/2017/08/19/world/asia/murder-small-town-india.html?action=click&module=RelatedCoverage&pgtype=Article&region=Foot

Baumeister, Roy F., Ellen Bratslavsky, Mark Muraven y Dianne M. Tice, «Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?», *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 5, 1998, págs. 1252-1265.

Beauchamp, Tom, «Informed Consent: Its History, Meaning, and Present Challenges», *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 20, 4, 2011, págs. 515-523.

Bellware, Kim, «White Woman Who Sued Sperm Bank over Black Baby Says It's Not about Race», Huffington Post, 2 de octubre de 2014, <https://www.huffingtonpost.com/2014/10/02/black-sperm-lawsuit_n_5922180.html>.

Benslama, Fethi, *Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman*, París, Seuil, 2016.

Bever, Lindsey, «White Woman Sues Sperm Bank after She Mistakenly Gets Black Donor's Sperm», *Washington Post*, 2 de octubre de 2014, <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/10/02/white-woman-sues-sperm-bank-after-she-mistakenly-gets-black-donors-sperm>.

Bion, Wilfred R., *Seven Servants*, Nueva York, Jason Aronson, 1977.

Borowiec, Steven, «North Korea Says It Has No Coronavirus – Despite Mounting Clues to the Contrary», *Time*, 3 de marzo de 2020, <https://time.com/5794280/north-korea-coronavirus>.

Breznitz, Shlomo, «The Seven Kinds of Denial», en Shlomo Breznitz, *The Denial of Stress*, Nueva York, International Universities Press, 1983, págs. 257-280.

Brown, Zoe y Marika Tiggermann, «Attractive Celebrity and Peer Images on Instagram: Effect on Women's Mood and Body Image», *Body Image*, 19, 1 de diciembre de 2016, págs. 37-43.

Burkeman, Oliver, «How to Keep Your Resolutions (Clue: It's Not All about Willpower)», *Guardian*, 7 de enero de 2017, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2017/jan/07/how-to-keep-your-resolutions-not-all-about-willpower>.

Caspi, Avshalom, Joseph McClay, Terrie E. Moffitt, Jonathan Mill, Judy Martin, Ian W. Craig, Alan Taylor y Richie Poulton, «Role of Genotype in the Cycle of Violence in Maltreated Children», *Science*, 297, 5582, 2 de agosto de 2002, págs. 851-854.

Cauterucci, Christina, «Sofia Vergara's Ex Might Finally Be Out of Luck in His Battle for Custody of Their Frozen Embryos», *Slate*, 31 de agosto de 2017, <https://slate.com/human-interest/2017/08/sofia-vergaras-ex-might-finally-be-out-of-

luck-in-his-battle-for-custody-of-their-frozen-embryos.html>.
—, «What These Deceptively Playful Memes Tell Us about Incel Culture», *Slate*, 19 de julio de 2018, <https://slate.com/human-interest/2018/07/incel-memes-like-millimeters-of-bone-and-virgin-vs-chad-mask-a-dangerous-and-toxic-culture.html>.
Cederström, Carl y Andre Spicer, *The Wellness Syndrome*, Malden (Massachusetts), Polity Press, 2015.
Charmaz, *The Social Reality of Death: Death in Contemporary America*, Reading (Massachusetts), Addison Wesley, 1980.
Clance, Pauline Rose y Suzanne Ament Imes, «The Imposter Phenomenon in High Achieving Women: Dynamics and Therapeutic Intervention», *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 15, 3, 1978, págs. 241-247.
Clawson, James, Jessica A. Pater, Andrew D. Miller, Elizabeth D. Mynatt y Lena Mamykina, «No Longer Wearing: Investigating the Abandonment of Personal Health-Tracking Technologies on Craigslist», en *UbiComp '15: Proceedings of the 2015 Association for Computing Machinery (ACM) International Joint Conference on Pervasive and Ubiquitous Computing*, Nueva York, ACM, 2015, págs. 647-658, <https://dl.acm.org/doi/proceedings/10.1145/2750858>.
Clear, James, «The Akrasia Effect: Why We Don't Follow through on Things», *James Clear* (blog), 11 de enero de 2016, <https://jamesclear.com/akrasia>.
Cohen, Rachel, Toby Newton-John y Amy Slater, «The Relationship between Facebook and Instagram Appearance-Focused Activities and Body Image Concerns in Young Women», *Body Image*, 23, 2017, págs. 183-187.
Colarusso, Calvin A., «Living to Die and Dying to Live: Normal and Pathological Considerations of Death Anxiety», en Salman Akhtar (comp.), *The Wound of Mortality: Fear, Denial, and Acceptance of Death*, Lanham (Maryland), Jason Aronson, 2010, págs. 107-123.
Colby, Christine, «You're Going to Die, Here's How to Deal with It», *Lifehacker*, 1 de febrero de 2017, <https://lifehacker.com/youre-going-to-die-heres-how-to-deal-with-it-1791498957>.

Critchley, MacDonald, *The Divine Banquet of the Brain and Other Essays*, Londres, Raven, 1970.

Cyr, «Testifying Absence in the Era of Forensic Testimony», *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 26, 1, 2013, págs. 93-106.

Dallmayr, Fred, *In Search of the Good Life: A Pedagogy for Troubled Times*, Lexington, University Press of Kentucky, 2007.

Davis, William, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, Londres, Jonathan Cape, 2018.

Dean, Todd, «How to Measure What: Universals, Particulars and Subjectivity», en Vanessa Sinclair y Manya Steinkoler (comps.), *On Psychoanalysis and Violence: Contemporary Lacanian Perspectives*, Londres, Routledge, 2018, págs. 127-136.

Dellinger, A. J., «Ethicists Weigh In on the Implications of Using Phones to Track Coronavirus», Mic, 17 de marzo de 2020, <https://www.mic.com/p/ethicists-weigh-in-on-the-implications-of-using-phones-to-track-coronavirus-22627285>.

DeNicola, Daniel R., *Understanding Ignorance: The Surprising Impact of What We Don't Know*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2017.

Dent, Steve, «Tinder Ditches Its Hidden Desirability Scores», *Engadget* (blog), 18 de marzo de 2019, <https://www.engadget.com/2019/03/18/tinder-dumps-desirability-scores>.

Deraniyagala, Sonali, *Wave: A Memoir of Life after Tsunami*, Londres, Virago, 2013.

Deutsch, Helene, «The Impostor: Contribution to Ego Psychology of a Type of Psychopath» (1955), en J. Reid Meloy (comp.), *The Mark of Cain: Psychoanalytic Insight and the Psychopath*, Hillsdale (Nueva Jersey), Analytic Press, 2001, págs. 115-132.

Devlin, Hannah, «The Cryonics Dilemma: Will Deep-Frozen Bodies Be Fit for New Life?», *Guardian*, 18 de noviembre de 2016, <https://www.theguardian.com/science/2016/nov/18/the-cryonics-dilemma-will-deep-frozen-bodies-be-fit-for-new-life>.

Dilley, Roy, «Reflections on Knowledge Practices and the Problem of Ignorance», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16,

2010, págs. S176-S192.
Dissanayake, Ellen, «Komar and Melamid Discover Pleistocene Taste», *Philosophy and Literature*, 22, 2, 1998, págs. 486-496.
Dorpat, Theodore L., *Denial and Defense in the Therapeutic Situation*, Nueva York, Jason Aronson, 1985.
Dugain, Marc y Christophe Labbé, *L'homme nu: La dictature invisible du numérique*, París, Plon, 2016.
Du Maurier, Daphne, *My Cousin Rachel*, Nueva York, Little, Brown, 2013 [trad. cast.: *Mi prima Rachel*, Barcelona, Alba, 2017].
Dzidic, Denis, «Bosnia Discovers Two Wartime Mass Graves», *Balkan Transnational Justice*, 9 de junio de 2015, <https://balkaninsight.com/2015/06/09/bosnia-discovers-two-wartime-mass-graves>.
Elborne, Esben, «When HIV Is Considered a Gift», *Vice*, 23 de junio de 2014, <https://www.vice.com/da/article/mvnj3q/the-gift-of-hiv>.
Elster, Jon, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Nueva York, Cambridge University Press, reedición, 2016 [trad. cast.: *Uvas amargas: Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988].
Faden, Ruth R., Tom L. Beauchamp y Nancy King, *A History and Theory of Informed Consent*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
Fardouly, Jasmine, Phillippa C. Diedrichs, Lenny R. Vartanian y Emma Halliwell, «Social Comparisons on Social Media: The Impact of Facebook on Young Women's Body Image Concerns and Mood», *Body Image*, 13, 1 de marzo de 2015, págs. 38-45.
Feldman, Sandor S., *Mannerisms of Speech and Gestures in Everyday Life*, Nueva York, International Universities Press, 1959.
Feldstein, Richard, Bruce Fink y Maire Jaanus (comps.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Paris Seminars in English*, Albany, State University of New York Press, 1995.
Fenichel, Otto, *The Psychoanalitic Theory of Neurosis*, Nueva York, Norton, 1996 [trad. cast.: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Buenos Aires, Nova, 1957].

Feresin, Emiliano, «Lighter Sentence for Murderer with "Bad Genes"», *Nature*, 30 de octubre de 2009.

Finkelstein, Eric A., Benjamin A. Haaland, Marcel Bilger, Aarti Sahasranaman, Robert A. Sloan, Ei Ei Khaing Nang y Kelly R. Evenson, «Effectiveness of Activity Trackers with and without Incentives to Increase Physical Activity (TRIPPA): A Randomised Controlled Trial», *Lancet Diabetes and Endocrinology*, 4, 12, 2016, págs. 983-995.

Firestein, Stuart, *Ignorance: How It Drives Science*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Freeman, Colin, «Ratko Mladic Walks out of Radovan Karadzic War Crimes Trial», *Telegraph*, 28 de enero de 2014, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/serbia/10601233/Ratko-Mladic-walks-out-of-Radovan-Karadzic-war-crimes-trial.html>.

Freud, Sigmund, «Beyond the Pleasure Principle», en James Strachey y otros (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18 (1920-1922): *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001 [trad. cast.: «Más allá del principio de placer», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 18 (1920-1922): *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

—, «Negation», en James Strachey y otros (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (1923-1925): *The Ego and the Id and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001 [trad. cast.: «La negación», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 19 (1923-1925): *El yo y el ello y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984].

—, «Thoughts for the Times on War and Death», en James Strachey y otros (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14 (1914-1916): *On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Meta-psychology and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001 [trad. cast.: «De guerra y muerte. Temas de actualidad», en

Sigmund Freud: Obras completas, vol. 14: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

—, «Totem and Taboo», en James Strachey y otros (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 13 (1913-1914): *Totem and Taboo and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001 [trad. cast.: «Tótem y tabú», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 13 (1913-1914): *Tótem y tabú y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980].

Friedman, Uri, «The Coronavirus-Denial Movement Now Has a Leader», *Atlantic*, 27 de marzo de 2020, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2020/03/bolsonaro-coronavirus-denial-brazil-trump/608926>.

Futrelle, David, «Why Are Incels So Obsessed with Other Men's Semen? The Answer Is Much Darker than You Think», *We Hunted the Mammoth* (blog), 2 de noviembre de 2018, <http://www.wehuntedthemammoth.com/2018/11/02/why-are-incels-so-obsessed-with-other-mens-semen-the-answer-is-much-darker-than-you-think>.

Giles, David C., *Twenty-First Century Celebrity: Fame in Digital Culture*, Bingley (Reino Unido), Emerald, 2018.

Gilovich, Thomas, *How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*, Nueva York, Free Press, 1991 [trad. cast.: *Convencidos, pero equivocados: Guía para reconocer espejismos en la vida cotidiana*, Barcelona, Milrazones, 2009].

Granel, Julio A., «Considerations on the Capacity to Change, the Clash of Identifications and Having Accidents», *International Review of Psycho-Analysis*, 14, 1987, págs. 483-490.

Grieg, Russell y Justin Clemens, «A Note on Psychoanalysis and the Crime of Torture», *Australian Feminist Law Journal*, 24, 1, 2006, págs. 161-177.

Hamilton, Clive, *Requiem for a Species*, Londres, Routledge, 2015 [trad. cast.: *Réquiem para una especie. Cambio climático: Por qué nos resistimos a la verdad*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011].

Harcourt, Bernard, *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2018.

Hartman, Tod, «On the Ikeaization of France», *Public Culture*, 19, 3, 2007, págs. 483-498.

Haun, Kathryn y Eric J. Topol, «The Health Data Conundrum», *New York Times*, 2 de enero de 2017, <https://www.nytimes.com/2017/01/02/opinion/the-health-data-conundrum.html>.

Higgs, Roger, «Truth Telling, Lying and the Doctor-Patient Relationship», en Richard Ashcroft, Angus Dawson, Heather Draper y John R. McMillan (comps.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester (Reino Unido), John Wiley and Sons, 2007, págs. 333-337.

Hobart, Mark, «Introduction: The Growth of Ignorance?», en Mark Hobart (comp.), *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*, Londres, Routledge, 2004, págs. 1-30.

Hobson, J. Allan, *Dream Life: An Experimental Memoir*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2011.

Holmes, Jamie, *Nonsense: The Power of Not Knowing*, Nueva York, Crown, 2015.

Hopkins, Jasper, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of «De Docta Ignorantia»*, Mineápolis, Arthur J. Banning, 1981.

Horowitz, Milton J., *Stress Response Syndromes*, Oxford, Jason Aronson, 1976.

Houser, Kristin, «Watch a Mother Reunite with Her Deceased Child in VR: Would You Want to See a Deceased Loved One Again – in a Virtual World?», *Futurism*, 7 de febrero de 2020, <https://futurism.com/watch-mother-reunion-deceased-child-vr>.

Huet, Natalie, «Relief and Justice for Relatives of Srebrenica», *Euronews*, 22 de noviembre de 2017, <https://www.euronews.com/2017/11/22/relief-and-justice-for-relatives-of-srebrenica-victims>.

Hutson, Jevan A., Jessie G. Taft, Solon Barocas y Karen Levy, «Debiasing Desire: Addressing Bias & Discrimination on

Intimate Platforms», *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, 2, CSCW, noviembre de 2018, artículo 73, <https://doi.org/10.1145/3274342>.

Ibsen, Henrik, *The Wild Duck*, Nueva York, Dover Thrift Editions, 2000 [trad. cast.: «El pato salvaje», en *Casa de Muñecas; El pato salvaje*, Madrid, Cátedra, 2007].

Imber, Ruth R., «Clinical Notes on Masochism», *Contemporary Psychoanalysis*, 31, 4, octubre de 1995, págs. 581-589.

Jain, Rishabh, «Coronavirus Update: China, Iran, Israel Mount Assault on Privacy with Surveillance, Location Tracking», *International Business Times*, 16 de marzo de 2020, <https://www.ibtimes.com/coronavirus-update-china-iran-israel-mount-assault-privacy-surveillance-location-2940682>.

Johannessen, Toril, «Words and Years», sitio web de Toril Johannessen, <http://www.toriljohannessen.no/works/words-and-years>.

Johnson, Jake, «"World Leaders Seem in Denial": Demands for Radical Global Action on Coronavirus as Virtual G20 Summit Ends with Vague Promises», *Pressenza*, 27 de marzo de 2020, <https://www.pressenza.com/2020/03/world-leaders-seem-in-denial-demands-for-radical-global-action-on-coronavirus-as-virtual-g20-summit-ends-with-vague-promises>.

Kalanithi, Paul, *When Breath Becomes Air*, Nueva York, Random House, 2016 [trad. cast.: *Recuerda que vas a morir: Vive*, Barcelona, Seix Barral, 2016].

Kampschror, Beth, «Alija Goes Bye-Bye: Bosnia's President Retires Gracefully», *Central Europe Review*, 2, 36, 23 de octubre de 2000, <https://www.pecina.cz/files/www.ce-review.org/00/36/kampschror36.html>.

Kassam, Ashifa, «Sperm Bank Sued as Case of Mentally Ill Donor's History Unfolds», *Guardian*, 14 de abril de 2016, <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/14/sperm-donor-canada-families-file-lawsuit>.

Keller, Evelyn Fox, *The Century of the Gene*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002 [trad. cast.: *El siglo del gen: Cien años de pensamiento genético*, Barcelona,

Península, 2002].
Kerwin, Ann, «None Too Solid: Medical Ignorance», *Knowledge*, 15, 2, 1 de diciembre de 1993, págs. 166-185.
Khamis, Susie, Lawrence Ang y Raymond Welling, «Self-Branding, "Microcelebrity" and the Rise of Social Media Influencers», *Celebrity Studies*, 8, 2, 3 de abril de 2017, págs. 191-208.
Knafo, Danielle y Rocco Lo Bosco, *The Age of Perversion: Desire and Technology in Psychoanalysis and Culture*, Londres, Routledge, 2016.
Knight, Sam, «Is a High IQ a Burden as Much as a Blessing?», *Financial Times*, 10 de abril de 2009, <https://www.ft.com/content/4add9230-23d5-11de-996a-00144feabdc0>.
Kosoff, Maya, «You Have a Secret Tinder Rating – but Only the Company Can See What It Is», Business Insider, 16 de enero de 2016, <https://www.businessinsider.com/secret-tinder-rating-system-called-elo-score-can-only-be-seen-by-company-2016-1>.
Kruger, Justin y David Dunning, «Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments», *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 6, 1999, págs. 1121-1134.
Kübler-Ross, Elisabeth, *On Death and Dying*, Nueva York, Macmillan, 1969 [trad. cast.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grijalbo, 1974].
Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 1. Jacques-Alain Miller (comp.), *Freud's Papers on Technique*, Nueva York, W. W. Norton, 1991 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 1: *Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981].
—, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 7. Jacques-Alain Miller (comp.), *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, Nueva York, W. W. Norton, 1997 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 7: *La ética del psicoanálisis 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós, 1988].
—, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 8. Jacques-Alain Miller (comp.), *Transference*, Cambridge, Polity Press, 2015 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 8: *La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003].

—, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 10. Jacques-Alain Miller (comp.), *Anxiety*, Cambridge, Polity Press, 2016 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 10: *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006].

—, «Some Reflections on the Ego», *International Journal of Psychoanalysis*, 34, 1, 1953, págs. 11-17.

Land, Greg, «Judge Dismisses Third Sperm Bank Lawsuit over Dodgy Donor», Law.com, 26 de febrero de 2018, <https://www.law.com/dailyreportonline/2018/02/26/judge-dismisses-third-sperm-bank-lawsuit-over-dodgy-donor/?slreturn=20190901180157>.

Landau, Noa, «In Dead of Night, Israel Approves Harsher Coronavirus Tracking Methods than Gov't Stated», *Haaretz*, 17 de marzo de 2020, <https://www.haaretz.com/Israel-news/.premium-cellphone-tracking-authorized-by-israel-to-be-used-for-enforcing-quarantine-orders-1.8681979>.

—, «Israeli Lawmakers Voiced Concerns over Tracking of Coronavirus Patients: The Government Ignored Them», *Haaretz*, 17 de marzo de 2020, <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israeli-government-ignored-lawmakers-concerns-over-tracking-of-coronavirus-patients-1.8684665>.

Landau, Noa, Yaniv Kubovich y Josh Breiner, «Israeli Coronavirus Surveillance Explained: Who's Tracking You and What Happens with the Data», *Haaretz*, 18 de marzo de 2020, <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israeli-coronavirus-surveillance-who-s-tracking-you-and-what-happens-with-the-data-1.8685383?=&ts=_1584565261668>.

Landrigan v. State, 1985 OK CR 52, 700 P.2nd 218, 1985.

Lanzerath, Dirk, Marcella Rietschel, Bert Heinrichs y Christine Schmäl, *Incidental Findings: Scientific, Legal and Ethical Studies*, Colonia, Deutscher Ärzte-Verlag, 2013.

Laub, Dori y Nanette C. Auerhahn, «Knowing and Not Knowing Massive Psychic Trauma: Forms of Traumatic Memory», *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 2, 1993, págs. 287-302.

Laville, Sandra, «Hans Kristian Rausing Kept Wife's Body because

He Felt “Unable to Let Her Leave”», *Guardian*, 1 de agosto de 2012, <https://www.theguardian.com/uk/2012/aug/01/hans-kristian-rausing-wife-body>.

Leader, Darian, *Why Do Women Write More Letters than They Post?*, Londres, Faber and Faber, 1997.

Leader, Darian y David Corfield, *Why Do People Get Ill?*, Londres, Hamish Hamilton, 2007.

Leguil, Clotilde, *Je: Une traversée des identités*, París, PUF, 2018.

Lehman, Andrée, «Psychoanalysis and Genetics: Clinical Considerations and Practical Suggestions», en Paola Mieli, Jacques Houis y Mark Stafford (comps.), *Being Human: The Technological Extensions of the Boundaries of the Body*, Nueva York, Marsilio, 2000, págs. 201-210.

Lemmens, Trudo, «Informed Consent», en Yann Joly y Bartha Maria Knoppers (comps.), *Routledge Handbook of Medical Law and Ethics*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2014, págs. 27-51.

Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963 [trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995].

Linder, Courtney, «Harvard Geneticist Wants to Build Dating App That Sure Sounds like Eugenics», *Popular Mechanics*, 10 de diciembre de 2019, <https://www.popularmechanics.com/science/a30183673/dating-app-genetics>.

Lupton, Deborah y Ben Williamson, «The Datafied Child: The Dataveillance of Children and Implications for Their Rights», *New Media and Society*, 19, 5, 1 de mayo de 2017, págs. 780-794.

Lytvynenko, Jane, «Here’s a Running List of the Latest Hoaxes Spreading about the Coronavirus», *BuzzFeed.News*, última actualización del 24 de marzo de 2020, <https://www.buzzfeednews.com/article/janelytvynenko/coronavirus-fake-news-disinformation-rumors-hoaxes>.

Malone, Dan y Howard Swindle, *America’s Condemned: Death Row Inmates in Their Own Words*, Kansas City (Misuri), Andrews McMeel, 1999.

Mannoni, Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, París, Seuil, 1985 [trad. cast.: *La otra escena: Claves de lo imaginario*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969].

Manson, Neil C., «Consent and Informed Consent», en Richard Ashcroft, Angus Dawson, Heather Draper y John R. McMillan (comps.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester (Reino Unido), John Wiley and Sons, 2007, págs. 297-303.

Mar, Alex, «Modern Love: Are We Ready for Intimacy with Robots?», *Wired*, 17 de octubre de 2017, <https://www.wired.com/2017/10/hiroshi-ishiguro-when-robots-act-just-like-humans>.

«Marko Pavić nazvao Dan bijelih traka "slavljem" i "gay paradom"», Klix, 1 de junio de 2013, <https://www.klix.ba/vijesti/bih/marko-pavic-nazvao-dan-bijelih-traka-slavljem-i-gay-paradom/130601057>.

Mašovič, Amor, «Genocid brez konca», entrevista de Branko Soban en *Zločin brez kazni*, Liubliana, Sanje, 2013, págs. 127-133.

Mastrioanni, Julia, «"Real People Won't Die": Rhetoric around Who Is at Risk of Coronavirus Infection Sparks Debate over Ageism, Ableism», *National Post*, 3 de marzo de 2020, <https://nationalpost.com/news/world/real-people-wont-die-why-the-rhetoric-around-who-is-at-risk-for-coronavirus-is-so-harmful>.

McGoey, Linsey, *The Unknowers: How Strategic Ignorance Rules the World*, Londres, Zed Books, 2019.

McGonigal, *The Willpower Instinct: How Self-Control Works, Why It Matters, and What You Can Do to Get More of It*, Nueva York, Avery, 2012 [trad. cast.: *Autocontrol: Cómo funciona la voluntad, por qué es tan importante y qué podemos hacer para mejorarla*, Barcelona, Urano, 2012].

Meier, Evelyn P. y James Gray, «Facebook Photo Activity Associated with Body Image Disturbance in Adolescent Girls», *Cyberpsychology, Behavior and Social Networking*, 17, 4, abril de 2014, págs. 199-206.

Mihajlović Trbovc, Jovana, «Memory after Ethnic Cleansing: Victims' and Perpetrators' Narratives in Prijedor» [tratados y documentos], *Journal of Ethnic Studies*, 72, 2014, págs. 25-41.

Mills, Charles W., «Global White Ignorance», en Matthias Gross y Linsey McGoey (comps.), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, Londres, Routledge, 2015, págs. 217-227.

Moersch, Emma, «Zur Psychopathologie von Herzinfarkt-Patienten», *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 34, 6, 1980, págs. 493-587.

Moore, Doug, «Bosnia: Bosnians in St. Louis Area Mark a Time of Trouble», STLtoday, 4 de abril de 2012, <https://www.stltoday.com/news/local/metro/bosnians-in-st-louis-area-mark-a-time-of-trouble/article689876da-f739-5858-9444-04c2a5367749.html>.

Morin, Catherine, *Stroke, Body Image, and Self-Representation: Psychoanalytic and Neurological Perspectives*, Londres, Routledge, 2018.

Moskowitz, David A. y Michael E. Roloff, «The Existence of a Bug Chasing Subculture», *Culture, Health and Sexuality*, 9, 4, 2007, págs. 347-357.

Mukherjee, Siddhartha, *The Gene: An Intimate History*, Nueva York, Scribner, 2016 [trad. cast.: *El gen: Una historia personal*, Barcelona, Debate, 2017].

Murray, Peter M., «The History of Informed Consent», *Iowa Orthopaedic Journal*, 10, 1990, págs. 104-109.

Musaph, Herman, «Denial as a Central Coping Mechanism in Counterhypochondriasis», en Elieser Ludwig Edelstein, Donald L. Nathanson y Andrew M. Stone, *Denial: A Clarification of Concepts and Research*, Boston, Springer, 1989.

Nachmani, Gilead, «Trauma and Ignorance», *Contemporary Psychoanalysis*, 31, 3, 1 de julio de 1995, págs. 423-450.

Nettelfield, Lara J. y Sarah E. Wagner, *Srebrenica in the Aftermath of Genocide*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2014.

Oakley, Justin, «Patients and Disclosure of Surgical Risk», en Richard Ashcroft, Angus Dawson, Heather Draper y John R. McMillan (comps.), *Principles of Health Care Ethics*, Chichester (Reino Unido), John Wiley and Sons, 2007, págs. 319-324.

O'Neill, Rachel, *Seduction: Men, Masculinity and Mediated Intimacy*,

Cambridge, Polity Press, 2018.
Orbach, Susie, *Bodies*, Londres, Profile, 2009 [trad. cast.: *La tiranía del culto al cuerpo*, Barcelona, Paidós, 2010].
Orwell, George, *1984*, Londres, Penguin, 1956, pág. 169 [trad. cast.: *1984*, Barcelona, Salvat, 1980].
Panayotopoulos, Nikos, *Le gène du doute*, París, Gallimard, 2004.
Pardes, Arielle, «Flirty or Friendzone? New AI Scans Your Texts for True Love», *Wired*, 16 de septiembre de 2019, <https://www.wired.com/story/ai-apps-texting-flirting-romance>.
—, «This Dating App Exposes the Monstrous Bias of Algorithms», *Wired*, 25 de mayo de 2019, <https://www.wired.com/story/monster-match-dating-app>.
Pausch, Randy y Jeffrey Zaslow, *The Last Lecture*, Nueva York, Hyperion, 2008 [trad. cast.: *La última lección*, Barcelona, Grijalbo, 2008].
Perelberg, Rosine J., *Time, Space, and Phantasy*, Londres, Routledge, 2008.
Petersen, Michael Bang, Mathias Osmundsen y Kevin Arceneaux, «A "Need for Chaos" and the Sharing of Hostile Political Rumors in Advanced Democracies», actas de congreso, prepublicación, entregada el 1 de septiembre de 2018, <https://doi.org/10.31234/osf.io/6m4ts>.
Pfaller, Robert, *Ästhetik der Interpassivität*, Hamburgo, Philo Fine Arts, 2009.
Pittman, Amy, «The Internet Thinks I'm Still Pregnant», *New York Times*, 2 de septiembre de 2016, <https://www.nytimes.com/2016/09/04/fashion/modern-love-pregnancy-miscarriage-app-technology.html>.
Proctor, «Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)», en Robert N. Proctor y Linda Schiebinger (comps.), *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford (California), Stanford University Press, 2008, págs. 1-35.
Radin, Paul, *The Winnebago Tribe*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.
Raine, Adrian, *The Anatomy of Violence: The Biological Roots of*

Crime, Londres, Allen Lane, 2013.
Raj, Suhasini y Ellen Barry, «Indian Police Files Murder Charges after *Times* Describes Cover-Up», *New York Times*, 18 de septiembre de 2017, <https://www.nytimes.com/2017/09/18/world/asia/india-murder.html?searchResultPosition=1>.
Renda, Matthew, «Judge Clears Sperm Bank Fraud Case for Trial», Courthouse News Service, 31 de marzo de 2017, <https://www.courthousenews.com/judge-clears-sperm-bank-fraud-case-trial>.
Rieff, David, *Swimming in a Sea of Death: A Son's Memoir*, Nueva York, Simon and Schuster, 2008 [trad. cast.: *Un mar de muerte: Recuerdos de un hijo*, Barcelona, Debate, 2008].
—, «Why I Had to Lie to My Dying Mother», *Guardian*, 18 de mayo de 2008, <https://www.theguardian.com/books/2008/may/18/society>.
Roberts, Joanne y John Armitage, «The Ignorance Economy», *Prometheus*, 26, 4, 2008, págs. 335-354.
Rogers, Katie y Maggie Haberman, «Trump Now Claims He Always Knew the Coronavirus Would Be a Pandemic», *New York Times*, 17 de marzo de 2020, <https://www.nytimes.com/2020/03/17/us/politics/trump-coronavirus.html>.
Rubin, Michael, «Gambling with 80 Million Lives: Why Erdoğan Lied about Coronavirus», *The National Interest*, 16 de marzo de 2020, <https://nationalinterest.org/blog/middle-east-watch/gambling-80-million-lives-why-erdo%C4%9Fan-lied-about-coronavirus-133672>.
Salecl, Renata, *On Anxiety*, Londres, Routledge, 2004.
—, *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Londres, Routledge, 1994.
—, *The Tyranny of Choice*, Londres, Profile Books, 2010.
Sandel, Michael J., *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, reimpresión, 2013 [2012] [trad. cast.: *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*, Barcelona, Debate, 2013].

Sanger, David E. y Nicole Perlroth, «A New Era of Internet Attacks Powered by Everyday Devices», *New York Times*, 22 de octubre de 2016, <https://www.nytimes.com/2016/10/23/us/politics/a-new-era-of-internet-attacks-powered-by-everyday-devices.html>.

Santen, Sally, Robin R. Hemphill, Cindy M. Spanier y Nicholas D. Fletcher, «"Sorry, It's My First Time!" Will Patients Consent to Medical Students Learning Procedures?», *Medical Education*, 39, 4, 2005, págs. 365-369.

Schriro v. Landrigan, 550 U.S. 465, 2007.

Shakespeare, William, «Sonnet CXXXVII», en William James Craig (comp.), *The Complete Works of William Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1952 [trad. cast.: «Soneto 137», en *Sonetos*, ed. de Ramón García González (en formato HTML), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sonetos--15/html>].

—, «Sonnet CXXXVIII», en William James Craig (comp.), *The Complete Works of William Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1952 [trad. cast.: «Soneto 138», en *Sonetos*, ed. de Ramón García González (en formato HTML), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sonetos--15/html>].

Shalev, Ruth S., «Anosognosia—the Neurological Correlate of Denial of Illness», en Elieser Ludwig Edelstein, Donald L. Nathanson y Andrew M. Stone (comps.), *Denial: A Clarification of Concepts and Research*, Boston, Springer, 1989, págs. 119-124.

Silvestre, Michel, *Demain la psychanalyse*, París, Navarin, 1987, pág. 300 [trad. cast.: *Mañana el psicoanálisis y otros textos*, Buenos Aires, Manantial, 1988].

Simpson, Joseph R., *Neuroimaging in Forensic Psychiatry: From the Clinic to the Courtroom*, Hoboken (Nueva Jersey), John Wiley and Sons, 2012.

Son, Lisa K. y Nate Kornell, «The Virtues of Ignorance», *Behavioral Processes*, 83, 2, febrero de 2010, págs. 207-212.

Spinney, Laura, «Your DNA Is a Valuable Asset, So Why Give It to Ancestry Websites for Free?», *Guardian*, 16 de febrero de 2020, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/16/dna-hugely-valuable-health-tech-privacy>.

Springs, Merle, «The Practical Limits and Value of Informed Consent», en Steve Clarke y Justin Oakley, *Informed Consent and Clinician Accountability: The Ethics of Report Cards on Surgeon Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, págs. 134-146.

Srinivasan, Amia, «Does Anyone Have the Right to Sex?», *London Review of Books*, 40, 6, 22 de marzo de 2018, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v40/n06/amia-srinivasan/does-anyone-have-the-right-to-sex>.

Strauss, Neil, *The Game*, Edimburgo, Canongate Books, 2011 [trad. cast.: *El método (The Game): La comunidad secreta de los maestros de la seducción al descubierto*, Barcelona, Planeta, 2006].

«Success Stories from the Pavlok Community», <https://pavlok.com/success-stories>, consultado el 27 de marzo de 2020.

Suzuki, Daisetz Teitaro, *Essays in Zen Buddhism: First Series*, Londres, Rider, 1958 [trad. cast.: *Ensayos sobre budismo zen: Primera serie*, Buenos Aires, Kier, 1973].

Tambiah, Stanley J., «The Magical Power of Words», *Man*, 3, 2, 1968, págs. 175-208, <https://doi.org/10.2307/2798500>.

Tedlow, Richard S., *Denial: Why Business Leaders Fail to Look Facts in the Face—and What to Do about It*, Londres, Penguin, 2010.

Titova, Irina, «Doctors in Russia Are Accusing the Government of Covering Up Its Coronavirus Outbreak and Denying Them Protective Equipment», Business Insider, 20 de marzo de 2020, <https://www.businessinsider.com/coronavirus-russia-doctors-say-government-is-covering-up-cases-2020-3>.

Tobin, Stephanie J., Eric J. Vanman, Marnize Verreynne y Alexander K. Saeri, «Threats to Belonging on Facebook: Lurking and Ostracism», *Social Influence*, 10, 1, 2 de enero de 2015, págs. 31-42.

Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia, juicio a

Radko Mladić, testimonio prestado el 9 de julio de 2012, <https://www.icty.org/x/cases/mladic/trans/en/120709IT.htm>.

Tuana, Nancy, «The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance», *Hypatia*, 21, 3, 1 de agosto de 2006, págs. 1-19.

Van Velzer, Ryan, «Immortality Eludes People: Unlimited Founder», azcentral.com, 28 de noviembre de 2014, <https://eu.azcentral.com/story/news/local/scottsdale/2014/11/16/people-unlimited-scottsdale-charles-paul-brown-immortality/19152253>.

Ver Eecke, Wilfried, *Denial, Negation, and the Forces of the Negative: Freud, Hegel, Spitz, and Sophocles*, Albany, State University of New York Press, 2006.

Vilensky, Mike, «Live-Streaming Your Broke Self for Rent Money», *New York Times*, 9 de diciembre de 2018, <https://www.nytimes.com/2018/12/08/style/jovan-hill-live-stream-social-media-money.html>.

Wajnryb, Ruth, *The Silence: How Tragedy Shapes Talk*, Crows Nest (Nueva Gales del Sur, Australia), Allen and Unwin, 2002.

Weatherford, Ashley, «This New Hairbrush Is Totally Judging You», The Cut, 4 de enero de 2017, <https://www.thecut.com/2017/01/kerastase-and-withings-created-a-smart-hairbrush.html>.

Weinstein, Edwin A. y Malvin Cole, «Concepts of Anosognosia», en L. Halpern (comp.), *Problems of Dynamic Neurology*, Nueva York, Grine and Stratton, 1963, págs. 254-273.

Weinstein, Edwin A. y Robert L. Kahn, *Denial of Illness: Symbolic and Physiological Aspects*, Springfield (Illinois), Charles C. Thomas, 1955.

Weisman, Avery D., *On Dying and Denying: A Psychiatric Study of Terminality*, Nueva York, Behavioral Publications, 1972.

Witte, Peter Crown, Michael Bernas y Charles L. White, «Lessons Learned from Ignorance: The Curriculum on Medical (and Other) Ignorance», en Bill Vitek y Wes Jackson (comps.), *The Virtues of Ignorance: Complexity, Sustainability, and the Limits of*

Knowledge, Lexington, University Press of Kentucky, 2010, págs. 251-272.

Zimmermann, Camilla, «Denial of Impending Death: A Discourse Analysis of the Palliative Care Literature», *Social Science and Medicine*, 59, 8, octubre de 2004, págs. 1769-1780.

Notas

1. Sam Knight, «Is a High IQ a Burden as Much as a Blessing?», *Financial Times*, 10 de abril de 2009, <https://www.ft.com/content/4add9230-23d5-11de-996a-00144feabdc0>.

2. Richard S. Tedlow, *Denial: Why Business Leaders Fail to Look Facts in the Face—and What to Do about It*, Londres, Penguin, 2010.

3. Tedlow, *Denial*, pág. xxii.

4. Tedlow, *Denial*, pág. xv.

5. George Orwell, *1984*, Londres, Penguin, 1956, pág. 169 [trad. cast.: *1984*, Barcelona, Salvat, 1980].

6. Orwell, *1984*, pág. 169.

7. Henrik Ibsen, *The Wild Duck*, Nueva York, Dover Thrift Editions, 2000 [trad. cast.: «El pato salvaje», en *Casa de Muñecas; El pato salvaje*, Madrid, Cátedra, 2007].

8. En psicología social, se ha estudiado el llamado efecto Dunning-Kruger, que muestra que las personas tienen problemas para evaluar su propia competencia. A menudo, cuanto menos competente es un individuo, menos capaz es de reconocer su propia incompetencia. Véase Justin Kruger y David Dunning, «Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments», *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 6, 1999, págs. 1121-1134.

9. Thomas Gilovich, *How We Know What Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*, Nueva York, Free Press, 1991, pág. 77 [trad. cast.: *Convencidos, pero equivocados: Guía para reconocer espejismos en la vida cotidiana*, Barcelona, Milrazones, 2009].

10. Ann Kerwin, «None Too Solid: Medical Ignorance», *Knowledge*, 15, 2, 1 de diciembre de 1993, págs. 166-185. De estas concepciones de ignorancia se facilitan más ejemplos todavía en Marlys Hearst Witte, Peter Crown, Michael Bernas y Charles L. White, «Lessons Learned from Ignorance: The Curriculum on Medical (and Other) Ignorance», en Bill Vitek y Wes Jackson (comps.), *The Virtues of Ignorance: Complexity, Sustainability, and the Limits of Knowledge*, Lexington, University Press of Kentucky, 2010, pág. 253.

11. Nancy Tuana, «The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance», *Hypathia*, 21, 3, 1 de agosto de 2006, págs. 1-19.

12. Recurro a traducciones corregidas de pasajes del *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa según se exponen en Fred Dallmayr, *In Search of the Good Life: A Pedagogy for Troubled Times*, Lexington, University Press of Kentucky, 2007, pág. 70. Dallmayr corrigió a su vez las traducciones realizadas y presentadas por Jasper Hopkins en Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of «De Docta Ignorantia»*, Mineápolis, Arthur J. Banning, 1981.

13. Dallmayr, *In Search of the Good Life*, pág. 70.

14. Dallmayr, *In Search of the Good Life*, pág. 70.

15. Sigmund Freud, «Negation», en James Strachey y otros, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (1923-1925): *The Ego and the Id and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001, págs. 235-239 [trad. cast.: «La negación», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 19 (1923-1925): *El yo y el ello y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984, págs. 249-257].

16. El psicoanálisis recalca que las negaciones no deben ser equiparadas a las mentiras. Las negaciones tampoco deben ser «tomadas como fallas morales, sino como defectos humanos». Wilfried Ver Eecke, *Denial, Negation, and the Forces of the Negative: Freud, Hegel, Spitz, and Sophocles*, Albany, State University of New York Press, 2006, pág. 123.

17. Otto Fenichel, *The Psychoanalitic Theory of Neurosis*, Nueva York, Norton, 1996 [trad. cast.: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Buenos Aires, Nova, 1957].

18. Sandor S. Feldman, *Mannerisms of Speech and Gestures in Everyday Life*, Nueva York, International Universities Press, 1959.

19. Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism: First Series*, Londres, Rider, 1958, pág. 129 [trad. cast.: *Ensayos sobre budismo zen: Primera serie*, Buenos Aires, Kier, 1973].

20. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, pág. 128.

21. Milton J. Horowitz, *Stress Response Syndromes*, Oxford, Jason Aronson, 1976.

22. Mark Hobart, «Introduction: The Growth of Ignorance?», en Mark Hobart (comp.), *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*, Londres, Routledge, 2004, págs. 1-30.

23. Roy Dilley hizo su propio análisis de los practicantes de oficios de artesanía en Senegal y señaló que, cuando esas ocupaciones artesanales se perciben como hereditarias, la ineptitud de algún miembro particular de una familia especializada en un arte concreto para practicar ese arte da pie a complejos interrogantes sobre el conocer y el desconocer, así como sobre la capacidad de aprender. Roy Dilley, «Reflections on Knowledge Practices and the Problem of Ignorance», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 2010, págs. S176-S192.

24. Ellen Barry, «How to Get Away with Murder in Small-Town India», *New York Times*, 19 de agosto de 2017, <https://www.nytimes.com/2017/08/19/world/asia/murder-small-town-india.html?action=click&module=RelatedCoverage&pgtype=Article&region=Footer>.

25. Suhasini Raj y Ellen Barry, «Indian Police Files Murder Charges after *Times* Describes Cover-Up», *New York Times*, 18 de septiembre de 2017, <https://www.nytimes.com/2017/09/18/world/asia/india-murder.html?searchResultPosition=1>.

26. Charles W. Mills, «Global White Ignorance», en Matthias Gross y Linsey McGoey (comps.), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, Londres, Routledge, 2015, págs. 217-227.

27. Tod Hartman, «On the Ikeaization of France», *Public Culture*, 19, 3, 2007, págs. 483-498.

28. Lisa K. Son y Nate Kornell, «The Virtues of Ignorance», *Behavioral Processes*, 83, 2, febrero de 2010, págs. 207-212.

29. Stuart Firestein, *Ignorance: How It Drives Science*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

30. Joanne Roberts y John Armitage, «The Ignorance Economy», *Prometheus*, 26, 4, 2008, pág. 346.

31. Robert N. Proctor, «Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)», en Robert N. Proctor y Linda Schiebinger (comps.), *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford (California), Stanford University Press, 2008, págs. 1-35.

1. Beth Kampschror, «Alija Goes Bye-Bye: Bosnia's President Retires Gracefully», *Central Europe Review*, 2, 36, 23 de octubre de 2000, <https://www.pecina.cz/files/www.ce-review.org/00/36/kampschror36.html>.

2. ¿Por qué hay tantos bosnios en San Luis? Una explicación es que, en tiempos de la guerra de Bosnia, cuando los refugiados comenzaron a llegar a Estados Unidos, el Departamento de Estado federal mantenía una estrecha colaboración con el Instituto de Reasentamiento de San Luis y empezó a instalar en aquella ciudad a muchos recién llegados. El reasentamiento se vio favorecido por el hecho de que ya había algunas familias bosnias viviendo en la localidad. Además, alguien que trabajaba en la biblioteca de la universidad y estaba muy comprometido con la causa logró que dicha institución ofreciera numerosas becas a jóvenes bosnios. Cuando la comunidad bosnia comenzó a crecer en San Luis, sus miembros organizaron múltiples centros de atención y servicios en los que se hablaba en su lengua materna. A raíz de aquello, muchos bosnios que se habían instalado inicialmente en otras partes de Estados Unidos empezaron a mudarse a San Luis. Actualmente, la comunidad suma unos setenta mil miembros en esa ciudad. Cuentan con un periódico en bosnio, también hay médicos y abogados que hablan bosnio, y muchas tiendas venden productos traídos de la antigua república yugoslava.

3. El Tribunal Penal Internacional para la desaparecida Yugoslavia condenó a Ratko Mladić en 1994 por genocidio, crímenes contra la humanidad y numerosos crímenes de guerra. De todos modos, su juicio en La Haya no tuvo lugar hasta 2012, pues estuvo en paradero desconocido hasta 2011.

4. Tribunal Penal Internacional para la antiguaYugoslavia, juicio a Radko Mladić, testimonio prestado el 9 de julio de 2012, <https://www.icty.org/x/cases/mladic/trans/en/120709IT.htm>.

5. El padre de Ertana, Sukrija, es el fundador de *Sabah*, el periódico bosnio de San Luis. Cuando le preguntaron cuál era el recuerdo que tenía más presente todavía de la guerra, su respuesta fue: «El olor de la muerte, el olor de los cadáveres». Doug Moore, «Bosnia: Bosnians in St. Louis Area Mark a Time of Trouble», *STLtoday*, 4 de abril de 2012, <https://www.stltoday.com/news/local/metro/bosnians-in-st-louis-area-mark-a-time-of-trouble/article689876da-f739-5858-9444-04c2a5367749.html>.

6. Moore, «Bosnia».

7. Un trauma oculto en la comunidad de refugiados es el conflicto que muchos de ellos, los de mayor edad, tienen con sus hijos. Estos normalmente han aprendido inglés a la perfección y muchas veces tienen que hacer el papel de traductores de la familia, pero también han aprendido las leyes de su nuevo país y, en ocasiones, las usan en su propio provecho. Si, por ejemplo, tienen un conflicto con sus padres, puede darse el caso de que los amenacen con denunciarlos a la policía por abuso infantil. Se da así la paradoja de que, en algunos casos, los hijos se convierten en los nuevos perseguidores de unas personas huidas en su momento del drama de la guerra.

8. Todd Dean, «How to Measure What: Universals, Particulars and Subjectivity», en Vanessa Sinclair y Manya Steinkoler (comps.), *On Psychoanalysis and Violence: Contemporary Lacanian Perspectives*, Londres, Routledge, 2018, págs. 127-136.

9. Dean señala que, en la antigua Yugoslavia, todo el mundo conoce a alguien a quien mataron o encarcelaron por hablar sin tapujos, y que ese es el motivo por el que la terapia conversacional saca a relucir muchas ansiedades de esa generación y suele venir acompañada de la incapacidad de abrirse.

10. Dori Laub y Nanette C. Auerhahn, «Knowing and Not Knowing Massive Psychic Trauma: Forms of Traumatic Memory», *International Journal of Psychoanalysis*, 74, 2, 1993, págs. 287-302.

11. Ruth Wajnryb, *The Silence: How Tragedy Shapes Talk*, Crows Nest (Nueva Gales del Sur, Australia), Allen and Unwin, 2002, pág. 165.

12. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 1: Jacques-Alain Miller (comp.), *Freud's Papers on Technique*, Nueva York, W. W. Norton, 1991, pág. 191 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 1: *Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 283].

13. Un musulmán que vivía en la parte de mayoría serbia de Bosnia antes de la guerra era un ferviente creyente en la fraternidad y la unión de las naciones yugoslavas. Ya en vísperas de la contienda, sus vecinos le avisaron de que su vida corría peligro, así que decidió refugiarse en un bosque próximo a su localidad. La guerra estalló y él continuó escondido en el bosque y se vio obligado a permanecer allí dos años hasta que fue capturado por el ejército serbio y conducido a un campo de internamiento. Sobrevivió al bosque y al campo y acabó siendo un refugiado en Dinamarca. Cuando estaba solicitando que le concedieran el estatus de refugiado, comenzó a negar que la guerra jamás hubiera tenido lugar. Contaba historias de su vida en el bosque sin explicar que estaba allí escondido por culpa del conflicto. También negaba que sus dos años de clandestinidad le hubieran provocado dolor alguno. Sin embargo, no dejaba de contar historias terribles que les habían ocurrido a otras personas, aunque sin admitir en ningún momento que tal vez estuviera relatando sus propias horribles experiencias. Sus familiares le aconsejaron que fuera a terapia, pero él siempre se negó.

14. Gilead Nachmani, «Trauma and Ignorance», *Contemporary Psychoanalysis*, 31, 3, 1 de julio de 1995, págs. 423-450.

15. Nachmani, «Trauma and Ignorance», pág. 424.

16. Julio A. Granel, «Considerations on the Capacity to Change, the Clash of Identifications and Having Accidents», *International Review of Psycho-Analysis*, 14, 1987, págs. 483-490.

17. Wilfred R. Bion, *Seven Servants*, Nueva York, Jason Aronson, 1977.

18. Amor Mašović y sus colaboradores han ayudado ya a identificar a más de seis mil de las personas asesinadas en Srebrenica.

19. Sonali Deraniyagala describe en el libro *Wave: A Memoir of Life after Tsunami*, Londres, Virago, 2013, su experiencia a raíz de la pérdida de sus hijos, su marido y sus padres en el tsunami de 2004 en Sri Lanka. También en su caso una prenda desempeña un papel importante en la búsqueda de restos de sus seres queridos: cuando la madre descubre la camiseta verde de su hijo perdido, abandona toda esperanza de que siga con vida.

20. Amor Mašovič, «Genocid brez konca», entrevista de Branko Soban en *Zločin brez kazni*, Liubliana, Sanje, 2013, págs. 127-133.

21. Rachel E. Cyr, «Testifying Absence in the Era of Forensic Testimony», *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 26, 1, 2013, pág. 101.

22. Ostoja Marjanović era director de la empresa minera que operaba cerca de Prijedor en tiempos de la guerra de Bosnia. En 2013, se descubrieron unas fosas comunes con centenares de cadáveres sepultados bajo arcilla en dos de sus minas. Cuando, dos años después, Marjanović compareció como testigo ante el Tribunal de La Haya, declaró no haber tenido conocimiento alguno de aquellas fosas y no tener ni idea de cuál era la procedencia de aquellos cadáveres. No obstante, cuando se le preguntó también si sabía que, en 1992, se mató a víctimas no serbias en una de las minas, dijo que era posible que algo así hubiera sucedido. Que Marjanović declarara desconocer los crímenes acaecidos en las minas era ciertamente increíble, pues de todos era sabido que aquellas instalaciones se usaron como centro de detención de no serbios durante la guerra. Sin el descubrimiento forense de los cuerpos veinte años después de la comisión de los crímenes, es posible que la verdad de lo ocurrido con las personas de esos centros de detención no hubiera llegado a revelarse. Denis Dzidic, «Bosnia Discovers Two Wartime Mass Graves», *Balkan Transnational Justice*, 9 de junio de 2015, <https://balkaninsight.com/2015/06/09/bosnia-discovers-two-wartime-mass-graves>.

23. Cyr, «Testifying Absence in the Era of Forensic Testimony».

24. Lara J. Nettelfield y Sarah E. Wagner, *Srebrenica in the Aftermath of Genocide*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2014.

25. Jovana Mihajlović Trbovc, «Memory after Ethnic Cleansing: Victims' and Perpetrators' Narratives in Prijedor» [tratados y documentos], *Journal of Ethnic Studies*, 72, 2014, págs. 25-41.

26. Mihajlović Trbovc, «Memory after Ethnic Cleansing», pág. 28.

27. Mihajlović Trbovc, «Memory after Ethnic Cleansing», pág. 30. Cuando, en junio de 2013, un grupo de refugiados bosnios se desplazó hasta Prijedor para rememorar la pérdida de sus familiares en los campos de internamiento de Omarska y otros, decidieron llevar puestos brazaletes blancos en recuerdo de los que las víctimas fueron obligadas a llevar en los campos. Uno de los políticos serbios locales se burló de aquel acto calificándolo de «otro desfile del orgullo gay más». «Marko Pavić nazvao Dan bijelih traka "slavljem" i "gay paradom"», Klix, 1 de junio de 2013, <https://www.klix.ba/vijesti/bih/marko-pavic-nazvao-dan-bijelih-traka-slavljem-i-gay-paradom/130601057>.

28. Mihajlović Trbovc, «Memory after Ethnic Cleansing».

29. Colin Freeman, «Ratko Mladic Walks out of Radovan Karadzic War Crimes Trial», *Telegraph*, 28 de enero de 2014, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/serbia/10601233/Ratko-Mladic-walks-out-of-Radovan-Karadzic-war-crimes-trial.html>.

30. Freeman, «Ratko Mladic Walks out of Radovan Karadzic War Crimes Trial».

31. Natalie Huet, «Relief and Justice for Relatives of Srebrenica», *Euronews*, 22 de noviembre de 2017, <https://www.euronews.com/2017/11/22/relief-and-justice-for-relatives-of-srebrenica-victims>.

1. Nikos Panayotopoulos, *Le gène du doute*, París, Gallimard, 2004.

2. Las iniciativas de desarrollo de una aplicación de citas con información genética como esa han topado con fuertes críticas porque se cree que podrían abrir la puerta a la reproducción selectiva y a diferenciar a las personas entre las categorías de «los seres humanos aceptables y los demás». Véase Courtney Linder, «Harvard Geneticist Wants to Build Dating App That Sure Sounds like Eugenics», *Popular Mechanics*, 10 de diciembre de 2019, <https://www.popularmechanics.com/science/a30183673/dating-app-genetics>.

3. Ashifa Kassam, «Sperm Bank Sued as Case of Mentally Ill Donor's History Unfolds», *Guardian*, 14 de abril de 2016, <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/14/sperm-donor-canada-families-file-lawsuit>.

4. Greg Land, «Judge Dismisses Third Sperm Bank Lawsuit over Dodgy Donor», Law.com, 26 de febrero de 2018, <https://www.law.com/dailyreportonline/2018/02/26/judge-dismisses-third-sperm-bank-lawsuit-over-dodgy-donor/?slreturn=20190901180157>.

5. Matthew Renda, «Judge Clears Sperm Bank Fraud Case for Trial», Courthouse News Service, 31 de marzo de 2017, <https://www.courthousenews.com/judge-clears-sperm-bank-fraud-case-trial>.

6. Lindsey Bever, «White Woman Sues Sperm Bank after She Mistakenly Gets Black Donor's Sperm», *Washington Post*, 2 de octubre de 2014, <https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/10/02/white-woman-sues-sperm-bank-after-she-mistakenly-gets-black-donors-sperm>.

7. Kim Bellware, «White Woman Who Sued Sperm Bank over Black Baby Says It's Not about Race», Huffington Post, 2 de octubre de 2014, <https://www.huffingtonpost.com/2014/10/02/black-sperm-lawsuit_n_5922180.html>.

8. Aristóteles, *The Metaphysics*, Buffalo (Nueva York), Prometheus Books, 1991 [trad. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994].

9. J. Allan Hobson, *Dream Life: An Experimental Memoir*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2011.

10. Doy las gracias a Lizaveta Zeldina por esta historia.

11. Calvin A. Colarusso, «Living to Die and Dying to Live: Normal and Pathological Considerations of Death Anxiety», en Salman Akhtar (comp.), *The Wound of Mortality: Fear, Denial, and Acceptance of Death*, Lanham (Maryland), Jason Aronson, 2010, págs. 107-123.

12. Andrée Lehman, «Psychoanalysis and Genetics: Clinical Considerations and Practical Suggestions», en Paola Mieli, Jacques Houis y Mark Stafford (comps.), *Being Human: The Technological Extensions of the Boundaries of the Body*, Nueva York, Marsilio, 2000, págs. 201-210.

13. En el caso de las pruebas comerciales con las que las personas analizadas reciben luego la información de sus potenciales enfermedades de transmisión genética, lo normal es que no tengan la oportunidad de hablar de lo que les preocupa ni de obtener más información sobre lo que esos riesgos significan. Carrie Arnold, «"We Are All Mutants Now": The Trouble with Genetic Testing», *Guardian*, 18 de julio de 2017, <https://www.theguardian.com/science/2017/jul/18/we-are-all-mutants-now-the-trouble-with-genetic-testing>.

14. Dirk Lanzerath y otros, *Incidental Findings: Scientific, Legal and Ethical Studies*, Colonia, Deutscher Ärzte-Verlag, 2013.

15. Emiliano Feresin, «Lighter Sentence for Murderer with “Bad Genes”», *Nature*, 30 de octubre de 2009.

16. Avshalom Caspi, Joseph McClay, Terrie E. Moffitt, Jonathan Mill, Judy Martin, Ian W. Craig, Alan Taylor y Richie Poulton, «Role of Genotype in the Cycle of Violence in Maltreated Children», *Science*, 297, 5582, 2 de agosto de 2002), págs. 851-854.

17. Adrian Raine, *The Anatomy of Violence: The Biological Roots of Crime*, Londres, Allen Lane, 2013.

18. Dan Malone y Howard Swindle, *America's Condemned: Death Row Inmates in Their Own Words*, Kansas City (Misuri), Andrews McMeel, 1999, ed. para Kindle.

19. Raine, *The Anatomy of Violence*, pág. 79.

20. Raine, *The Anatomy of Violence*, pág. 60.

21. En 1995, Landrigan, tratando de evitar su ejecución, presentó una solicitud de revisión de su sentencia ante un tribunal del estado de Arizona sobre la base de que si su abogado le hubiera explicado la teoría de la existencia de un componente biológico de la violencia en su familia, sí habría permitido que se presentara esa prueba. Si bien el tribunal de Arizona desestimó el argumento de Landrigan, el Tribunal de Apelación del Noveno Circuito Federal sí falló en 2006 que, en el proceso a Landrigan, su abogado había ejercido una representación negligente de los intereses de su defendido durante la audiencia probatoria preliminar.

22. *Schriro v. Landrigan*, 550 U.S. 465, 2007.

23. *Landrigan v. State*, 1985 OK CR 52, 700 P.2nd 218, 1985.

24. Malone y Swindle, *America's Condemned*, ed. para Kindle.

25. Evelyn Fox Keller, *The Century of the Gene*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002 [trad. cast.: *El siglo del gen: Cien años de pensamiento genético*, Barcelona, Península, 2002].

1. Sobre la libertad de elección a propósito de la salud, véase Renata Salecl, *The Tyranny of Choice*, Londres, Profile Books, 2010.

2. Un buen ejemplo de movimiento inmortalista es la Fundación de la Llama Eterna, rebautizada posteriormente con el nombre de People Unlimited. La misión de sus miembros es «destronar a la muerte», aceptar la inmortalidad en su ADN y compartirla con quienes los rodean. Cuando un miembro fallece, la explicación que se suele dar de ello es que su fe en la inmortalidad no era lo bastante fuerte. Ryan Van Velzer, «Immortality Eludes People: Unlimited Founder», azcentral.com, 28 de noviembre de 2014, <https://eu.azcentral.com/story/news/local/scottsdale/2014/11/16/people-unlimited-scottsdale-charles-paul-brown-immortality/19152253>.

3. Shlomo Breznitz, «The Seven Kinds of Denial», en Shlomo Breznitz, *The Denial of Stress*, Nueva York, International Universities Press, 1983, págs. 257-280. Véase también Theodore L. Dorpat, *Denial and Defense in the Therapeutic Situation*, Nueva York, Jason Aronson, 1985.

4. Breznitz, «The Seven Kinds of Denial», pág. 34.

5. Emma Moersch, «Zur Psychopathologie von Herzinfarkt-Patienten», *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 34, 6, 1980, págs. 493-587.

6. Agradezco al doctor Borut Jug estas observaciones y ejemplos.

7. Conversación personal con el psicoanalista chileno Miguel Reyes Silva.

8. Ruth S. Shalev, «Anosognosia—the Neurological Correlate of Denial of Illness», en Elieser Ludwig Edelstein, Donald L. Nathanson y Andrew M. Stone (comps.), *Denial: A Clarification of Concepts and Research*, Boston, Springer, 1989, págs. 119-124.

9. Edwin A. Weinstein y Malvin Cole, «Concepts of Anosognosia», en L. Halpern (comp.), *Problems of Dynamic Neurology*, Nueva York, Grine and Stratton, 1963, págs. 254-273.

10. Weinstein y Cole, «Concepts of Anosognosia».

11. Catherine Morin, *Stroke, Body Image, and Self-Representation: Psychoanalytic and Neurological Perspectives*, Londres, Routledge, 2018.

12. Herman Musaph, «Denial as a Central Coping Mechanism in Counterhypochondriasis», en Edelstein, Nathanson y Stone, *Denial*, pág. 232.

13. Roger Higgs, «Truth Telling, Lying and the Doctor-Patient Relationship», en Richard E. Ashcroft y otros, *Principles of Health Care Ethics*, Chichester (Reino Unido), John Wiley and Sons, 2007, págs. 333-337.

14. Ruth R. Faden, Tom L. Beauchamp y Nancy King, *A History and Theory of Informed Consent*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.

15. Tom L. Beauchamp, «Informed Consent: Its History, Meaning, and Present Challenges», *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 20, 4, 2011, págs. 515-523; Peter M. Murray, «The History of Informed Consent», *Iowa Orthopaedic Journal*, 10, 1990, págs. 104-109.

16. Neil C. Manson, «Consent and Informed Consent», en Ashcroft y otros (comps.), *Principles of Health Care Ethics*, págs. 297-303.

17. Trudo Lemmens, «Informed Consent», en Yann Joly y Bartha Maria Knoppers (comps.), *Routledge Handbook of Medical Law and Ethics*, Abingdon (Reino Unido), Routledge, 2014, págs. 27-51.

18. Darian Leader y David Corfield han demostrado que la medicina a menudo pasa por alto los factores inconscientes relacionados con las enfermedades de las personas y que, muchas veces, no podemos hallar una explicación racional de por qué, en algunas de ellas, las enfermedades solo se manifiestan cuando llega la época del aniversario de la pérdida de un ser querido. Véase Darian Leader y David Corfield, *Why Do People Get Ill?*, Londres, Hamish Hamilton, 2007.

19. Justin Oakley, «Patients and Disclosure of Surgical Risk», en Ashcroft y otros (comps.), *Principles of Health Care Ethics*, págs. 319-324.

20. Merle Springs, «The Practical Limits and Value of Informed Consent», en Steve Clarke y Justin Oakley, *Informed Consent and Clinician Accountability: The Ethics of Report Cards on Surgeon Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, págs. 134-146.

21. Sally A. Santen, Robin R. Hemphill, Cindy M. Spanier y Nicholas D. Fletcher, «“Sorry, It’s My First Time!” Will Patients Consent to Medical Students Learning Procedures?», *Medical Education*, 39, 4, 2005, págs. 365-369.

22. Paul Kalanithi, *When Breath Becomes Air*, Nueva York, Random House, 2016 [trad. cast.: *Recuerda que vas a morir: Vive*, Barcelona, Seix Barral, 2016].

23. Sigmund Freud, «Thoughts for the Times on War and Death», en James Strachey y otros, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14 (1914-1916): *On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Meta-psychology and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001, pág. 296 [trad. cast.: «De guerra y muerte. Temas de actualidad», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 14: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

24. De ahí que dijera que «nunca la muerte es experimentada como tal, nunca es real. El hombre solo teme un miedo imaginario». Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 1: Jacques-Alain Miller (comp.), *Freud's Papers on Technique*, Nueva York, W. W. Norton, 1991, pág. 223 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 1: *Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 326].

25. David A. Moskowitz y Michael E. Roloff, «The Existence of a Bug Chasing Subculture», *Culture, Health and Sexuality*, 9, 4, 2007, págs. 347-357.

26. A raíz del éxito de los fármacos antivirales, algunos hombres autodenominados «cazavirus» (*bugchasers*) empezaron a creer que el VIH sería fácil de dominar. Y dado que están convencidos de que se contagiarán tarde o temprano a lo largo de la vida, el hecho de infectarse a propósito se convierte en una forma de no tener que preocuparse ya más por si sí o si no. Véase Esben Elborne, «When HIV Is Considered a Gift», *Vice*, 23 de junio de 2014, <https://www.vice.com/da/article/mvnj3q/the-gift-of-hiv>.

27. David Rieff, *Swimming in a Sea of Death: A Son's Memoir*, Nueva York, Simon and Schuster, 2008 [trad. cast.: *Un mar de muerte: Recuerdos de un hijo*, Barcelona, Debate, 2008].

28. David Rieff, «Why I Had to Lie to My Dying Mother», *Guardian*, 18 de mayo de 2008, <https://www.theguardian.com/books/2008/may/18/society>.

29. Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Nueva York, Macmillan, 1969 [trad. cast.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grijalbo, 1974].

30. Avery Weisman, *On Dying and Denying: A Psychiatric Study of Terminality*, Nueva York, Behavioral Publications, 1972.

31. Camilla Zimmermann, «Denial of Impending Death: A Discourse Analysis of the Palliative Care Literature», *Social Science and Medicine*, 59, 8, octubre de 2004, págs. 1769-1780.

32. Zimmermann, «Denial of Impending Death», pág. 1773.

33. Zimmermann, «Denial of Impending Death».

34. Kathy Charmaz, *The Social Reality of Death: Death in Contemporary America*, Reading (Massachusetts), Addison Wesley, 1980.

35. Christine Colby, «You're Going to Die, Here's How to Deal with It», *Lifehacker*, 1 de febrero de 2017, <https://lifehacker.com/youre-going-to-die-heres-how-to-deal-with-it-1791498957>.

36. Sandra Laville, «Hans Kristian Rausing Kept Wife's Body because He Felt "Unable to Let Her Leave"», *Guardian*, 1 de agosto de 2012, <https://www.theguardian.com/uk/2012/aug/01/hans-kristian-rausing-wife-body>.

37. Hannah Devlin, «The Cryonics Dilemma: Will Deep-Frozen Bodies Be Fit for New Life?», *Guardian*, 18 de noviembre de 2016, <https://www.theguardian.com/science/2016/nov/18/the-cryonics-dilemma-will-deep-frozen-bodies-be-fit-for-new-life>.

38. Russ Banham, «The Departed: Communicating with Lost Loved Ones through AI and VR», Dell Technologies, 4 de diciembre de 2019, <https://www.delltechnologies.com/en-us/perspectives/the-departed-communicating-with-lost-loved-ones-through-ai-and-vr>.

39. Kristin Houser, «Watch a Mother Reunite with Her Deceased Child in VR: Would You Want to See a Deceased Loved One Again – in a Virtual World?», *Futurism*, 7 de febrero de 2020, <https://futurism.com/watch-mother-reunion-deceased-child-vr>.

1. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 8: Jacques-Alain Miller (comp.), *Transference*, Cambridge, Polity Press, 2015 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 8: *La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003].

2. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 1: Jacques-Alain Miller (comp.), *Freud's Papers on Technique*, Nueva York, W. W. Norton, 1991, pág. 271 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 1: *Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 283]. Si lo simbólico tiene que ver con el contexto cultural en el que vivimos y, en especial, con el lenguaje con el que hablamos, y lo imaginario atañe a las imágenes con las que nos observamos a nosotros mismos y a los demás, lo real significa la ausencia, la imposibilidad, lo que no se puede expresar con palabras y, también, lo que involucra los deseos e impulsos inconscientes de las personas. Para explicar la conexión entre el amor, el odio y la ignorancia, Lacan esbozó un triángulo en el que situó el amor en la esquina en la que lo simbólico se une con lo imaginario, el odio en aquella donde confluyen lo imaginario y lo real, y la ignorancia entre lo simbólico y lo real.

3. Michel Silvestre, *Demain la psychanalyse*, París, Navarin, 1987, pág. 300 [trad. cast.: *Mañana el psicoanálisis y otros textos*, Buenos Aires, Manantial, 1988].

4. Daphne du Maurier, *My Cousin Rachel*, Nueva York, Little, Brown, 2013, <https://www.ebooks.com/en-us/book/1564564/my-cousin-rachel/daphne-du-maurier> [trad. cast.: *Mi prima Rachel*, Barcelona, Alba, 2017].

5. Du Maurier, *My Cousin Rachel*.

6. William Shakespeare, «Sonnet CXXXVII», en William James Craig (comp.), *The Complete Works of William Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1952, pág. 1125. [trad. cast.: *Sonetos*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sonetos--15/html>].

7. William Shakespeare, «Sonnet CXXXVIII», en *The Complete Works of William Shakespeare*, pág. 1125. [trad. cast.: *Sonetos*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sonetos--15/html>].

8. Russell Grieg y Justin Clemens, «A Note on Psychoanalysis and the Crime of Torture», *Australian Feminist Law Journal*, 24, 1, 2006, págs. 161-177.

9. Gilead Nachmani, «Trauma and Ignorance», *Contemporary Psychoanalysis*, 31, 3, 1 de julio de 1995, págs. 423-450.

10. Nachmani, «Trauma and Ignorance», *Contemporary Psychoanalysis*, 31, 3, 1 de julio de 1995, págs. 423-450.

11. Ruth R. Imber, «Clinical Notes on Masochism», *Contemporary Psychoanalysis*, 31, 4, octubre de 1995, págs. 581-589.

12. Arielle Pardes, «This Dating App Exposes the Monstrous Bias of Algorithms», *Wired*, 25 de mayo de 2019, <https://www.wired.com/story/monster-match-dating-app>.

13. Jevan A. Hutson, Jessie G. Taft, Solon Barocas y Karen Levy, «Debiasing Desire: Addressing Bias & Discrimination on Intimate Platforms», *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, 2, CSCW, noviembre de 2018, artículo 73, <https://doi.org/10.1145/3274342>.

14. Arielle Pardes, «Flirty or Friendzone? New AI Scans Your Texts for True Love», *Wired*, 16 de septiembre de 2019, <https://www.wired.com/story/ai-apps-texting-flirting-romance>.

15. Maya Kosoff, «You Have a Secret Tinder Rating–but Only the Company Can See What It Is», Business Insider, 16 de enero de 2016, <https://www.businessinsider.com/secret-tinder-rating-system -called-elo-score-can-only-be-seen-by-company-2016-1>.

16. Tras las críticas recibidas por su «índice de deseabilidad», Tinder comunicó que había dejado de usarlo. Sin embargo, sigue utilizando algoritmos secretos para emparejar personas, algoritmos que la compañía no está dispuesta a revelar. Véase Steve Dent, «Tinder Ditches Its Hidden Desirability Scores», *Engadget* (blog), 18 de marzo de 2019, <https://www.engadget.com/2019/03/18/tinder-dumps-desirability-scores>.

17. Clotilde Leguil, *Je: Une traversée des identités*, París, PUF, 2018, pág. 111.

18. Danielle Knafo y Rocco Lo Bosco, *The Age of Perversion: Desire and Technology in Psychoanalysis and Culture*, Londres, Routledge, 2016, pág. 129.

19. Alex Mar, «Modern Love: Are We Ready for Intimacy with Robots?», *Wired*, 17 de octubre de 2017, <https://www.wired.com/2017/10/hiroshi-ishiguro-when-robots-act-just-like-humans>.

1. Daisuke Fukuda, en conversación personal con la autora.

2. Susie Orbach, *Bodies*, Londres, Profile, 2009 [trad. cast.: *La tiranía del culto al cuerpo*, Barcelona, Paidós, 2010].

3. Stephanie J. Tobin, Eric J. Vanman, Marnize Verreynne y Alexander K. Saeri, «Threats to Belonging on Facebook: Lurking and Ostracism», *Social Influence*, 10, 1, 2 de enero de 2015, págs. 31-42.

4. Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman*, París, Seuil, 2016.

5. Christina Cauterucci, «What These Deceptively Playful Memes Tell Us about Incel Culture», *Slate*, 19 de julio de 2018, <https://slate.com/human-interest/2018/07/incel-memes-like-millimeters-of-bone-and-virgin-vs-chad-mask-a-dangerous-and-toxic-culture.html>.

6. Sigmund Freud, «Totem and Taboo», en James Strachey y otros (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 13 (1913-1914): *Totem and Taboo and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001, págs. vii-162 [trad. cast.: «Tótem y tabú», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 13 (1913-1914): *Tótem y tabú y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, págs. 1-164].

7. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Londres, Routledge, 1994, págs. 16 y 17.

8. Véase una crítica feminista del movimiento *incel* en Amia Srinivasan, «Does Anyone Have the Right to Sex?», *London Review of Books*, 40, 6, 22 de marzo de 2018, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v40/n06/amia-srinivasan/does-anyone-have-the-right-to-sex>.

9. Neil Strauss, *The Game*, Edimburgo, Canongate Books, 2011 [trad. cast.: *El método (The Game): La comunidad secreta de los maestros de la seducción al descubierto*, Barcelona, Planeta, 2006].

10. Rachel O'Neill, *Seduction: Men, Masculinity and Mediated Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 2018, pág. 154.

11. Helene Deutsch, «The Impostor: Contribution to Ego Psychology of a Type of Psychopath» (1955), en J. Reid Meloy (comp.), *The Mark of Cain: Psychoanalytic Insight and the Psychopath*, Hillsdale (Nueva Jersey), Analytic Press, 2001, pág. 126.

12. Pauline Rose Clance y Suzanne Ament Imes, «The Imposter Phenomenon in High Achieving Women: Dynamics and Therapeutic Intervention», *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 15, 3, 1978, págs. 241-247.

13. MacDonald Critchley, *The Divine Banquet of the Brain and Other Essays*, Londres, Raven, 1970.

14. Aunque la mayoría de los selfis se ajustan para realzar, mejorar o embellecer la «imagen real», existe también tecnología para distorsionar la imagen de la propia persona, que puede descargarse, por ejemplo, una aplicación que le haga aparentar una edad diferente. Hay incluso *apps* para ver qué aspecto tendría el rostro de una persona alcohólica al cabo de décadas si no dejara la bebida.

15. Deutsch, «The Impostor», pág. 131.

1. Btihaj Ajana (comp.), *Metric Culture: Ontologies of Self-Tracking Practices*, Bingley (Reino Unido), Emerald, 2018.

2. Carl Cederström y Andre Spicer, *The Wellness Syndrome*, Malden (Massachusetts), Polity Press, 2015.

3. Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Nueva York, Cambridge University Press, reedición, 2016 [trad. cast.: *Uvas amargas: Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península, 1988].

4. James Clawson, Jessica A. Pater, Andrew D. Miller, Elizabeth D. Mynatt y Lena Mamykina, «No Longer Wearing: Investigating the Abandonment of Personal Health-Tracking Technologies on Craigslist», en *UbiComp '15: Proceedings of the 2015 Association for Computing Machinery (ACM) International Joint Conference on Pervasive and Ubiquitous Computing*, Nueva York, ACM, 2015, págs. 647-658, <https://dl.acm.org/doi/proceedings/10.1145/2750858>.

5. James Clear, «The Akrasia Effect: Why We Don’t Follow through on Things», *James Clear* (blog), 11 de enero de 2016, <https://jamesclear.com/akrasia>.

6. Eric A. Finkelstein, Benjamin A. Haaland, Marcel Bilger, Aarti Sahasranaman, Robert A. Sloan, Ei Ei Khaing Nang y Kelly R. Evenson, «Effectiveness of Activity Trackers with and without Incentives to Increase Physical Activity (TRIPPA): A Randomised Controlled Trial», *Lancet Diabetes and Endocrinology*, 4, 12, 2016, págs. 983-995.

7. Michael J. Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, reimpresión, 2013 [2012] [trad. cast.: *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*, Barcelona, Debate, 2013].

8. Roy F. Baumeister, Ellen Bratslavsky, Mark Muraven y Dianne M. Tice, «Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?», *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 5, 1998, págs. 1252-1265.

9. Oliver Burkeman, «How to Keep Your Resolutions (Clue: It's Not All about Willpower)», *Guardian*, 7 de enero de 2017, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2017/jan/07/how-to-keep-your-resolutions-not-all-about-willpower>.

10. Kelly McGonigal, *The Willpower Instinct: How Self-Control Works, Why It Matters, and What You Can Do to Get More of It*, Nueva York, Avery, 2012 [trad. cast.: *Autocontrol: Cómo funciona la voluntad, por qué es tan importante y qué podemos hacer para mejorarla*, Barcelona, Urano, 2012].

11. «Success Stories from the Pavlok Community», <https://pavlok.com/success-stories>, consultado el 27 de marzo de 2020.

12. Ashley Weatherford, «This New Hairbrush Is Totally Judging You», The Cut, 4 de enero de 2017, <https://www.thecut.com/2017/01/kerastase-and-withings-created-a-smart-hairbrush.html>. La explicación es que el cepillo funciona con «unas células de carga triaxiales que miden la presión que se ejerce sobre el cabello y el cuero cabelludo mientras se procede al cepillado, y unos sensores cuentan la frecuencia y la velocidad de pasadas con el cepillo y calculan si el pelo está mojado o seco en el momento de cepillarlo».

13. Robert Pfaller, *Ästhetik der Interpassivität*, Hamburgo, Philo Fine Arts, 2009.

14. Pfaller hizo extensiva su teoría a las obras de arte. En las exposiciones de arte contemporáneo, ocurre muchas veces que el visitante no tiene ni idea de qué quiere decir lo que allí está observando, pero mientras recorre la exposición puede quedarse con la impresión de que el comisario de la misma ya se ha encargado de ver la exposición por él.

15. Amy Pittman, «The Internet Thinks I'm Still Pregnant», *New York Times*, 2 de septiembre de 2016, <https://www.nytimes.com/2016/09/04/fashion/modern-love-pregnancy-miscarriage-app-technology.html>.

16. Pittman, «The Internet Thinks I’m Still Pregnant».

17. Laura Spinney, «Your DNA Is a Valuable Asset, So Why Give It to Ancestry Websites for Free?», *Guardian*, 16 de febrero de 2020, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/16/dna-hugely-valuable-health-tech-privacy>.

18. Nancy Tuana, «The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance», *Hypatia*, 21, 3, 1 de agosto de 2006, págs. 1-19.

19. Mark Andrejevic, «Big Data, Big Questions: The Big Data Divide», *International Journal of Communication*, 8, 16 de junio de 2014, pág. 1682.

20. Sobre la ignorancia estratégica, véase Linsey McGoey, *The Unknowers: How Strategic Ignorance Rules the World*, Londres, Zed Books, 2019.

21. Richard Feldstein, Bruce Fink y Maire Jaanus (comps.), *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Paris Seminars in English*, Albany, State University of New York Press, 1995, pág. 47.

22. Marc Dugain y Christophe Labbé, *L'homme nu: La dictature invisible du numérique*, París, Plon, 2016.

23. Toril Johannessen, «Words and Years», sitio web de Toril Johannessen, <http://www.toriljohannessen.no/works/words-and-years>, consultado el 27 de marzo de 2020.

24. Ellen Dissanayake, «Komar and Melamid Discover Pleistocene Taste», *Philosophy and Literature*, 22, 2, 1998, págs. 486-496.

25. Clive Hamilton, *Requiem for a Species*, Londres, Routledge, 2015 [trad. cast.: *Réquiem para una especie. Cambio climático: Por qué nos resistimos a la verdad*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011].

26. Deborah Lupton y Ben Williamson, «The Datafied Child: The Dataveillance of Children and Implications for Their Rights», *New Media and Society*, 19, 5, 1 de mayo de 2017, págs. 780-794.

27. Andrejevic, «Big Data, Big Questions», pág. 1674.

28. Rishabh Jain, «Coronavirus Update: China, Iran, Israel Mount Assault on Privacy with Surveillance, Location Tracking», *International Business Times*, 16 de marzo de 2020, <https://www.ibtimes.com/coronavirus-update-china-iran-israel-mount-assault-privacy -surveillance-location-2940682>.

29. A. J. Dellinger, «Ethicists Weigh In on the Implications of Using Phones to Track Coronavirus», Mic, 17 de marzo de 2020, <https: // www.mic.com/p/ethicists-weigh-in-on-the-implications-of-using-phones-to-track-coronavirus-22627285>.

30. Noa Landau, Yaniv Kubovich y Josh Breiner, «Israeli Coronavirus Surveillance Explained: Who's Tracking You and What Happens with the Data», *Haaretz*, 18 de marzo de 2020, <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israeli-coronavirus-surveillance -who-s-tracking-you-and-what-happens-with-the-data-1.8685383?=&ts=_1584565261668>.

31. Noa Landau, «In Dead of Night, Israel Approves Harsher Coronavirus Tracking Methods than Gov't Stated», *Haaretz*, 17 de marzo de 2020, <https://www.haaretz.com/Israel-news/.premium-cellphone-tracking-authorized-by-israel-to-be-used-for-enforcing-quarantine-orders-1.8681979>; Noa Landau, «Israeli Lawmakers Voiced Concerns over Tracking of Coronavirus Patients: The Government Ignored Them», *Haaretz*, 17 de marzo de 2020, <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israeli-government-ignored-lawmakers-concerns-over-tracking-of-coronavirus-patients-1.8684665>.

32. Bernard Harcourt, *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2018.

1. Entendidas en sus acepciones psicoanalíticas lacanianas. *[N. del T.]*

2. Katie Rogers y Maggie Haberman, «Trump Now Claims He Always Knew the Coronavirus Would Be a Pandemic», *New York Times*, 17 de marzo de 2020, <https://www.nytimes.com/2020/03/17/us/politics/trump-coronavirus.html>.

3. *Merriam-Webster*, definición de «*passion* (n.)», <https://www.merriam-webster.com/dictionary/passion>, consultada el 30 de abril de 2020.

4. Jamie Holmes, *Nonsense: The Power of Not Knowing*, Nueva York, Crown, 2015.

5. William Davis, *Nervous States: How Feeling Took Over the World*, Londres, Jonathan Cape, 2018.

6. También hay una ignorancia táctica, que ayuda a mantener viva «la posibilidad de negar el conocimiento de unos hechos o de reclamarse inocente de ellos, ya sea para seguir teniendo abiertas diferentes opciones, para eludir responsabilidades, o incluso para garantizar la equidad y justicia de las decisiones». Daniel R. DeNicola, *Understanding Ignorance: The Surprising Impact of What We Don't Know*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2017, pág. 84.

1. Paul Radin, *The Winnebago Tribe*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.

2. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963 [trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995].

3. Steven Borowiec, «North Korea Says It Has No Coronavirus – Despite Mounting Clues to the Contrary», *Time*, 3 de marzo de 2020, <https://time.com/5794280/north-korea-coronavirus>.

4. Irina Titova, «Doctors in Russia Are Accusing the Government of Covering Up Its Coronavirus Outbreak and Denying Them Protective Equipment», Business Insider, 20 de marzo de 2020, <https: // www.businessinsider.com/coronavirus-russia-doctors-say-govern ment-is-covering-up-cases-2020-3>.

5. Michael Rubin, «Gambling with 80 Million Lives: Why Erdoğan Lied about Coronavirus», *The National Interest*, 16 de marzo de 2020, <https://nationalinterest.org /blog/middle-east-watch/gambling-80-million-lives-why-erdo%C4%9Fan-lied-about-coronavirus-133672>.

6. Uri Friedman, «The Coronavirus-Denial Movement Now Has a Leader», *Atlantic*, 27 de marzo de 2020, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2020/03/bolsonaro-coronavirus-denial-brazil-trump/608926>.

7. Sobre la «ignorancia estratégica», véase Linsey McGoey, *The Unknowers: How Strategic Ignorance Ruins the World*, Londres, Zed Books, 2019.

8. Julia Mastrioanni, «“Real People Won’t Die”: Rhetoric around Who Is at Risk of Coronavirus Infection Sparks Debate over Ageism, Ableism», *National Post*, 3 de marzo de 2020, <https://nationalpost.com/news/world/real-people-wont-die-why-the-rhetoric-around-who-is-at-risk-for-coronavirus-is-so-harmful>.

9. Véase una lista de esas noticias falsas en Jane Lytvynenko, «Here's a Running List of the Latest Hoaxes Spreading about the Coronavirus», *BuzzFeed.News*, última actualización del 24 de marzo de 2020, <https://www.buzzfeednews.com/article/janelytvynenko/coronavirus-fake-news-disinformation-rumors-hoaxes>.

10. Michael Bang Petersen, Mathias Osmundsen y Kevin Arceneaux, «A "Need for Chaos" and the Sharing of Hostile Political Rumors in Advanced Democracies», actas de congreso, prepublicación, entregada el 1 de septiembre de 2018, <https://doi.org/10.31234/osf.io/6m4ts>.

11. Sigmund Freud, «Beyond the Pleasure Principle», en James Strachey y otros (comps.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18 (1920-1922): *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works*, Londres, Vintage Classics, 2001 [trad. cast.: «Más allá del principio de placer», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 18 (1920-1922): *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979]; Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan*, libro 7: Jacques-Alain Miller (comp.), *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, Nueva York, W. W. Norton, 1997, pág. 213 [trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, libro 7: *La ética del psicoanálisis 1959-1960*, Buenos Aires, Paidós, 1988].

12. Sean Adl-Tabatbai, «Millennials Caught Licking Toilets in Idiotic "Coronavirus Challenge"», NewsPunch, 27 de marzo de 2020, <https://newspunch.com/millennials-caught-licking-toilets-idiotic-coronavirus-challenge>.

13. Jake Johnson, «“World Leaders Seem in Denial”: Demands for Radical Global Action on Coronavirus as Virtual G20 Summit Ends with Vague Promises», *Pressenza*, 27 de marzo de 2020, <https://www.pressenza.com/2020/03/world-leaders-seem-in-denial-demands-for-radical-global-action-on-coronavirus-as-virtual-g20-summit-ends-with-vague-promises>.

Pasión por la ignorancia
Renata Salecl

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.
Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.
En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *A Passion for Ignorance*

Diseño de cubierta:
Adaptación del diseño original:
Fotografía de la cubierta:

© Renata Salecl, 2020
Todos los derechos reservados

© de la traducción, Albino Santos, 2023

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2023
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2023

ISBN: 978-84-493-4055-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!